This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

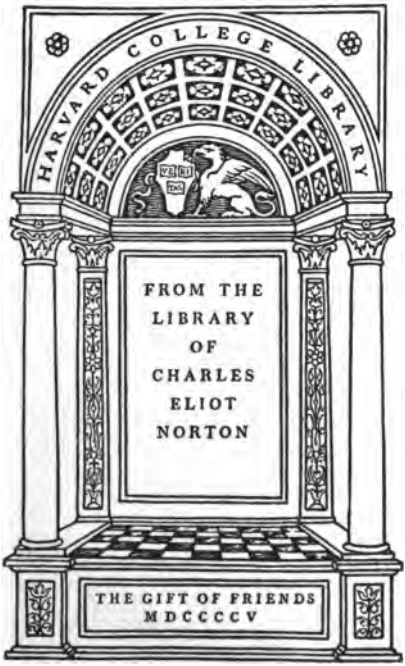
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

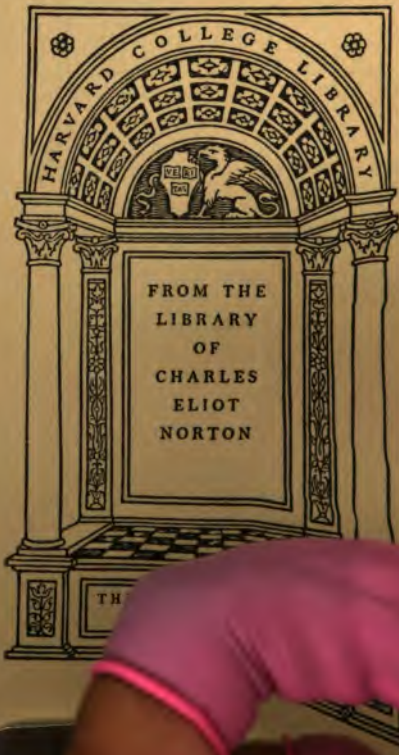
Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

C795.3.10


HARVARD COLLEGE LIBRARY
FROM THE
LIBRARY
OF
CHARLES
ELIOT
NORTON
THE GIFT OF FRIENDS
MDCCCCV

SUMMA

THEOLOGICA.


HARVARD COLLEGE LIBRARY
FROM THE
LIBRARY
OF
CHARLES
ELIOT
NORTON

1.

SUMMA

THEOLOGICA

S. THOMÆ AQUINATIS.

TOMUS OCTAVUS.

PARISIIS,

LUDOVICUS VIVES, BIBLIOPOLA, EDITOR,

VIA DELAMBRE, 5.

1860.

C795.3.10
PAGES MISSING FROM 48-55
HARVARD COLLEGE LIBRARY
JUL 6 1912
CAMBRIDGE, MASS.
From the Library of
Prof. Charles Eliot Norton

SUMMA

THEOLOGICA

S. THOMÆ AQUINATIS.

SUPPLEMENTUM

(CONTINUATIO).

TRACTATUS DE MATRIMONIO.

QUÆSTIO XLI.

De sacramento matrimonii, in quantum est in officium naturæ, in quatuor articulos divisa.

Posthæc considerandum est de matrimonio. Et primò agendum est de eo in quantum est in officium naturæ. Secundò, in quantum est sacramentum. Tertiò, in quantum absolutè et secundùm se consideratur.

Circa primum quæruntur quatuor (1) : 1° Utrùm sit de jure naturali. 2° Utrùm cadat sub præcepto. 3° Utrùm ejus actus sit licitus. 4° Utrùm possit esse meritorius.

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 1 et seqq.; de his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 123.

ARTICULUS I.

Utrùm matrimonium sit de jure naturali.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd matrimonium non sit naturale. Quia « jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit (1). » Sed in aliis animalibus est conjunctio sexuum absque matrimonio. Ergo matrimonium non est de jure naturali.

2. Præterea, id quod est de jure naturali, invenitur in omnibus hominibus secundùm quemlibet eorum statum. Sed matrimonium non fuit in quolibet statu hominum, quia, sicut dicit Tullius in principio *Rhetoric.*, « homines à principio sylvestres erant, et tunc nemo scivit proprios liberos, nec certas nuptias, » in quibus matrimonium consistit. Ergo non est naturale.

3. Præterea, « naturalia sunt eadem apud omnes, » sed non eodem modo est matrimonium apud omnes, cùm pro diversis legibus diversimodè matrimonium celebretur. Ergo non est naturale.

4. Præterea, illa sine quibus potest salvari naturæ intentio, non videntur esse naturalia. Sed natura intendit conservationem speciei per generationem, quæ potest esse sine matrimonio, ut patet in fornicariis. Ergo matrimonium non est naturale.

Sed contra est, quod in principio *Digest.* dicitur : « Jus naturale est, etc. Hinc descendit maris et feminæ conjunctio, quam nos matrimonium appellamus. »

Præterea, Philosophus in VIII. *Ethic.*, 12, dicit quòd « homo magis est naturaliter conjugale animal, quàm politicum. » Sed homo est naturaliter « animal politicum et gregale, » ut ipse dicit (*Ethic.*, IX, 9). Ergo naturaliter est conjugale et sic conjugium sive matrimonium est naturale.

(Conclusio. — Matrimonium de jure naturæ, vel naturale est, non quia sit à natura, sed quia ad ipsum propter bonum

(1) Sic definitur in *Institut.* Justiniani, lib. I, tit. 2.

prolis, et mutuum fidele obsequium, maximè natura inclinat.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur esse *naturale* dupliciter : uno modo, sicut ex principiis naturæ, ex necessitate causarum, ut moveri sursum est naturale igni; et sic matrimonium non est naturale, nec aliquid eorum quæ mediante vel movente libero arbitrio complentur. Alio modo dicitur *naturale* ad quod natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur; sicut actus virtutum, vel virtutes dicuntur *naturales;* et hoc modo matrimonium est naturale, quia ratio naturalis ad ipsum inclinat dupliciter : *Primò*, quantùm ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis. Non enim intendit natura solùm generationem prolis, sed etiam traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status. Unde, secundùm Philosophum (*Ethic.*, VIII, 13), tria à parentibus habemus : scilicet; *esse*, nutrimentum et disciplinam. Filius autem à parente educari et instrui non posset, nisi determinatos et certos parentes haberet; quod non esset, nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quæ matrimonium facit. *Secundò*, quantùm ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuum obsequium sibi à conjungibus in rebus domesticis impensum. Sicut enim naturalis ratio dictat ut homines simul cohabitent, quia unus non sufficit sibi in omnibus quæ ad ipsam vitam pertinent, ratione cujus dicitur homo naturaliter « politicus; » ita etiam eorum quibus indigetur ad humanam vitam, quædam opera sunt competentia viris, quædam mulieribus. Unde natura movet ut sit quædam viri ad mulierem associatio, in qua est matrimonium. Et has duas causas ponit Philosophus in VIII. *Ethic.* (ut suprà).

Ad primum ergo dicendum, quòd natura hominis ad aliquid inclinat dupliciter : uno modo, quia est conveniens naturæ generis, et hoc est commune omnibus animalibus. Alio modo, quia est conveniens naturæ differentiæ qua species humana abundat à genere in quantum est rationalis; sicut est actus prudentiæ, vel temperantiæ. Et sicut natura generis, quamvis sit una in omnibus animalibus, non tamen eodem modo est in omnibus, ita etiam non inclinat eodem modo in omnibus, sed secundùm quod unicuique competit. Ad matrimonium

ergo inclinat natura hominis ex parte differentiæ, quantùm ad rationem secundam assignatam; unde Philosophus (*Ethic.*, VIII, 12), hanc rationem assignat in hominibus suprà alia animalia. Sed quantùm ad rationem primam, inclinat ex parte generis; unde dicit quòd « filiorum procreatio communis est omnibus animalibus. » Tamen ad hoc non inclinat natura eodem modo in omnibus animalibus; quia quædam animalia sunt, quorum filii nati statim possunt sufficienter sibi victum quærere, vel ad quorum sustentationem mater sufficit; et in his non est aliqua maris ad fœminam determinatio. In illis autem quorum filii indigent utriusque sustentatione, sed ad parvum tempus, invenitur aliqua determinatio quantùm ad tempus illud; sicut in avibus quibusdam patet. Sed in homine, quia indiget filius curâ parentum usque ad magnum tempus, est maxima determinatio masculi ad feminam, ad quam etiam natura generis inclinat.

Ad secundum dicendum, quòd verbum Tullii potest esse verum quantùm ad aliquam gentem, si tamen accipiatur principium proximum illius gentis, per quod ab aliis gentibus est distincta; quia non in omnibus perducitur ad effectum id ad quod naturalis ratio inclinat. Non autem est verum universaliter, quia à principio humani generis, sacra Scriptura recitat fuisse conjugia.

Ad tertium dicendum, quòd, secundùm Philosophum, in VII. *Ethic.*, « natura humana non est immobilis, sicut divina. » Et ideo diversificantur ea quæ sunt de jure naturali, secundùm diversos status et conditiones hominum; quamvis ea quæ sunt in rebus divinis, naturaliter nullo modo varientur.

Ad quartum dicendum, quòd natura non tantùm intendit *esse* in prole, sed etiam perfectum *esse;* ad quod exigitur matrimonium, ut ex dictis patet.

ARTICULUS II.

Utrùm matrimonium cadat sub præcepto.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd matrimonium adhuc maneat sub præcepto. Quia præceptum obligat quamdiu

non revocatur. Sed prima institutio matrimonii fuit sub præcepto, ut in littera dicitur (IV. *Sent.*), nec unquam hoc præceptum legitur revocatum; imò confirmatum, *Matth.*, XIX : « Quod Deus conjunxit, homo non separet. » Ergo adhuc matrimonium est sub præcepto.

2. Præterea, præcepta juris naturalis secundùm omne tempus obligant. Sed matrimonium est de jure naturali, ut dictum est. Ergo, etc.

3. Præterea, bonum speciei est melius quàm bonum individui; quia « bonum gentis est divinius quàm bonum unius hominis, » ut dicitur in I. *Ethic.* Sed præceptum primo homini datum ad conservationem individui per actum nutritivæ, adhuc obligat. Ergo multò magis præceptum de matrimonio, quod pertinet ad conservationem speciei.

4. Præterea, ubi manet eadem ratio obligans, eadem obligatio manere debet. Sed propter hoc obligabantur homines ad matrimonium antiquo tempore, ne multiplicatio humani generis cessaret. Cùm ergo hoc idem sequatur, si quilibet liberè potest à matrimonio abstinere, videtur quòd matrimonium sit in præcepto.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, VII : « Qui non jungit matrimonio virginem suam, meliùs facit, » scilicet quàm qui jungit. Ergo contractus matrimonii nunc non est sub præcepto.

Præterea, nulli debetur præmium pro transgressione præcepti. Sed virginibus debetur speciale præmium, scilicet aureola. Ergo matrimonium non est sub præcepto.

(Conclusio. — Non tenentur homines ex præcepto ad contrahendum matrimonium, cùm vitam contemplativam impediat, cui tamen aliquos, ad humanæ multitudinis perfectionem, vacare oportet.)

Respondeo dicendum, quòd natura inclinat ad aliquid dupliciter : uno modo, sicut ad id quod est necessarium ad perfectionem unius; et talis inclinatio quemlibet obligat, quia naturales perfectiones omnibus sunt communes. Alio modo inclinat ad aliquid quod est necessarium ad perfectionem multitudinis. Et cùm multa sint hujusmodi quorum unum impedit aliud, ex tali inclinatione non obligatur quilibet homo

per modum præcepti; aliàs quilibet homo obligaretur ad agriculturam, et ædificatoriam, et ad hujusmodi officia quæ sunt necessaria communitati humanæ. Sed inclinationi naturæ satisfit, cùm per diversos diversa de prædictis complentur. Cùm ergo ad perfectionem humanæ multitudinis sit necessarium aliquos contemplativæ vitæ inservire, quæ maximè per matrimonium impeditur, inclinatio naturæ ad matrimonium non obligat per modum præcepti, etiam secundùm philosophos. Unde Theophrastus probat quòd « sapienti non expedit nubere. »

Ad primum ergo dicendum, quòd præceptum illud non est revocatum, nec tamen obligat unumquemque, ratione jam dicta, nisi illo tempore quo paucitas hominum exigebat, ut quilibet generationi vacaret.

Ad secundùm et tertium patet solutio ex dictis.

Ad quartùm dicendum, quòd natura humana communiter ad diversa officia et actus inclinat, ut jam dictum est. Sed quia est diversimodè in diversis, secundùm quòd individuatur in hoc vel in illo, unum magis inclinat ad unum illorum officiorum, et aliud magis ad aliud, ex diversitate complexionum diversorum individuorum. Et ex hac diversitate, simul cum divina providentia, quæ omnia moderatur, contingit quòd unus eligat unum officium, ut agriculturam, alius aliud. Et sic etiam contingit quòd quidam eligant matrimonialem vitam, et quidam contemplativam; unde nullum periculum imminet.

ARTICULUS III.

Utrùm actus matrimonii sit licitus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd actus matrimonialis semper sit peccatum. Dicitur enim I. *Cor.*, VII : « Qui nubunt, sint tanquam non nubentes. » Sed non nubentes non exercent actum matrimonialem. Ergo etiam nubentes peccant in actu illo.

2. Præterea, *Isai.*, LIX : « Iniquitates vestræ diviserunt

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 126.

inter vos et Deum vestrum. » Sed actus matrimonialis dividit hominem à Deo ; unde *Exod.*, XIX, præcipitur populo, qui debebat Deum videre, quòd non accederet ad uxores suas. Et Hieronymus dicit quòd « in actu matrimoniali, Spiritus sanctus prophetarum corda non tangit. » Ergo est iniquitas.

3. Præterea, illud quod secundùm se est turpe, nullo modo potest bene fieri. Sed actus matrimonialis semper habet concupiscentiam adjunctam, quæ semper turpis est. Ergo semper est peccatum.

4. Præterea, nihil excusatur, nisi peccatum. Sed actus matrimonialis indiget excusari per bona matrimonii, ut magister dicit (1). Ergo est peccatum.

5. Præterea, « de similibus specie idem est judicium. » Sed concubitus matrimonialis est ejusdem speciei cum actu adulterii, quia ad idem terminatur, scilicet ad speciem humanam. Ergo, cùm actus adulterii sit peccatum, et actus matrimonii similiter.

6. Præterea, superfluitas in passionibus corrumpit virtutem. Sed semper in actu matrimoniali est superfluitas delectationis, adeo ut absorbeat rationem, quæ est principale hominis bonum; unde Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 11), quòd impossibile est hominem aliquid in ipsa intelligere. Ergo actus matrimonialis semper est peccatum.

Sed contra, I. *Cor.*, VII, dicitur : « Si nupserit virgo, non peccavit; » et I. *Tim.*, V : « Volo juniores nubere, filios procreare. » Sed procreatio filiorum non potest esse sine carnali conjunctione. Ergo actus matrimonialis non est peccatum, aliàs Apostolus non voluisset illud.

Præterea, nullum peccatum est in præcepto. Sed actus matrimonialis est in præcepto, I. *Cor.*, VII : « Uxori vir debitum reddat. » Ergo non est peccatum.

(Conclusio. — Cùm ad prolis procreationem sit ipsum matrimonium institutum, actus ipsius semper licitus est.)

(1) Sic ait Magister in loco dicto : *Quia verò, propter peccatum, lethalis concupiscentiæ lex membris nostris inhæsit, sine qua carnalis non fit commixtio, reprehensibilis est et malus coitus, nisi excusetur per bona conjugii.*

Respondeo dicendum, quòd supposito quòd natura corporalis à Deo bona sit instituta, impossibile est dicere quòd ea quæ pertinent ad conservationem naturæ corporalis, et ad quæ natura inclinat, sint universaliter mala. Et ideò, cùm inclinatio sit naturæ ad prolis procreationem, per quam natura speciei conservatur, impossibile est dicere quòd actus quo procreatur proles, sit universaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non possit; nisi ponatur, secundùm quorumdam insaniam, quòd res corruptibiles creatæ sunt à malo Deo, ex quo fortè derivatur illa opinio, quæ in littera tangitur, et ideo est pessima hæresis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus in verbis illis non prohibuit matrimonii actum, sicut nec rerum possessionem, cùm dixit : « Qui utuntur hoc mundo, sint quasi non utentes; » sed in utroque fruitionem prohibuit; quod patet ex ipso modo loquendi; non enim dixit : « Sint non utentes, vel non habentes; » sed : « Quasi non utentes, vel quasi non habentes. »

Ad secundum dicendum, quòd Deo conjungimur, et secundùm habitum gratiæ, et secundùm actum contemplationis et amoris. Quod ergo primam conjunctionem separat, semper est peccatum; non semper autem quod secundam, quia aliqua occupatio licita circa res inferiores animum distrahit, ut actu Deo conjungi non sit idoneus. Et hoc præcipuè accidit in carnali conjunctione, in qua detinetur mens, propter delectationem intensam. Et propter hoc illis quibus competit divina contemplari, aut sacra tractare, indicitur pro tempore illo abstinentia ab uxoribus. Et secundùm hoc etiam dicitur, quòd Spiritus sanctus quantùm ad actum revelationis secretorum, non tangebat mentes prophetarum in usu matrimonii.

Ad tertium dicendum, quòd turpitudo illa concupiscentiæ quæ actum matrimonialem semper concomitatur, non est turpitudo culpæ, sed pœnæ ex peccato primo proveniens; ut scilicet inferiores vires et membra corporis rationi non obediant. Et propter hoc ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quòd illud propriè excusari dicitur quod aliquam similitudinem mali habet, et tamen non est malum, vel non tantum quantum apparet; quia quædam excu-

santur *à toto*, quædam à *tanto*. Et quia actus matrimonialis, propter corruptionem concupiscentiæ, habet similitudinem actus inordinati, ideo per bona matrimonii excusatur *à toto*, ut non sit peccatum.

Ad quintum dicendum, quòd, quamvis sint idem specie naturæ, tamen differunt in specie moris, quam una circumstantia variat, scilicet accedere ad suam vel non suam; sicut etiam occidere hominem per violentiam vel per justitiam facit diversam speciem moris, quamvis sit una species naturæ, et tamen unum est licitum, aliud illicitum.

Ad sextum dicendum, quòd superfluitas passionis, quæ virtutem corrumpit, non solùm impedit rationis actum, sed etiam tollit rationis ordinem; quod non facit delectationis intensio in actu matrimoniali, quia etsi tunc non ordinetur homo, tamen est à ratione præordinatus.

ARTICULUS IV.

Utrùm actus matrimonii sit meritorius.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd actus matrimonialis non sit meritorius. Chrysostomus enim dicit *super Mutth.*: « Matrimonium, etsi utentibus se pœnam non inferat, mercedem tamen non præstat. » Sed *meritum* respectu *mercedis* dicitur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

2. Præterea, illud quod est meritorium dimittere, non est laudabile. Sed laudabilis est virginitas, per quam matrimonium dimittitur. Ergo matrimonialis actus non est meritorius.

3. Præterea, qui utitur indulgentiâ sibi factâ, beneficio recepto utitur. Sed ex hoc quòd alicui præstatur beneficium, non meretur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

4. Præterea, meritum in difficultate consistit, sicut et virtus. Sed actus matrimonialis non habet difficultatem, sed delectationem. Ergo non est meritorius.

5. Præterea, illud quod non potest fieri sine peccato veniali, nunquam est meritorium, quia non potest homo simul mereri et demereri. Sed in actu matrimoniali semper est peccatum veniale, quia etiam primus motus in hujusmodi delectatio-

nem, est peccatum veniale. Ergo actus prædictus non potest esse meritorius.

Sed contra, omnis actus quo impletur præceptum, est meritorius, si ex charitate fiat. Sed actus matrimonialis est hujusmodi, quia dicitur I. *Cor.*, VII : « Uxori vir debitum reddat. » Ergo, etc.

Præterea, omnis actus virtutis est meritorius. Sed actus prædictus est actus justitiæ, quia dicitur *redditio debiti.* » Ergo est meritorius.

(Conclusio. — Actus matrimonialis semper meritorius est, si ad ipsum homines religionis vel justitiæ virtute inducantur.)

Respondeo dicendum, quòd, cùm nullus actus ex deliberata voluntate procedens, sit indifferens, ut in secundo libro(1) dictum est, actus matrimonialis semper est peccatum, vel meritorius, in eo qui gratiam habet. Si enim ad actum matrimonialem virtus inducat, vel *justitiæ,* ut debitum reddat, vel *religionis*, ut proles ad cultum Dei procreetur, est meritorius. Si autem moveat libido sistens intra bona matrimonii, ut scilicet nullo modo ad aliam accedere vellet, est peccatum veniale. Si autem extra bona matrimonii efferatur, ut scilicet cum quacumque muliere idem facere proponeret, est peccatum mortale. Natura autem movere non potest, quin vel ordinetur ratione, et sic erit *actus virtutis;* vel non ordinetur, et sic erit *actus libidinis.*

Ad primum ergo dicendum, quòd radix merendi, quantùm ad præmium substantiale, est ipsa charitas; sed quantùm ad aliquod accidentale præmium, ratio meriti consistit in difficultate actûs; et sic actus matrimonii non est meritorius, sed primo modo.

Ad secundum dicendum, quòd homo potest mereri, et in minoribus bonis, et in majoribus; unde quando aliquis minora bona dimittit, ut majora faciat, laudandus est, à minùs meritorio actu discedens.

Ad tertium dicendum, quòd indulgentia quandoque est de minoribus malis; et sic indulgetur actus matrimonii, prout ad

(1) Id est, II. *Sent.*, dist. 40, qu. 1, art. 5. Idem tractatur 1, 2, qu. 18, art. 9.

ipsum movet libido intra terminos matrimonii consistens; sic enim est veniale peccatum. Sed prout ad ipsum movet virtus, sic est meritorius, et non habet indulgentiam, nisi secundùm quòd est indulgentia de minoribus bonis, quæ idem est quòd concessio. Nec est inconveniens quòd ille qui tali concessione utitur, mereatur, quia bonus usus beneficiorum Dei meritorius est.

Ad quartum dicendum, quòd difficultas laboris requiritur ad meritum præmii accidentalis. Sed ad meritum præmii essentialis, requiritur difficultas consistens in ordinatione medii; et hoc est etiam in actu matrimoniali.

Ad quintum dicendum, quòd primus motus, secundùm quòd dicitur peccatum veniale, est motus appetitûs in aliquod inordinatum delectabile; quod non est in actu matrimoniali. Et ideo ratio non sequitur.

QUÆSTIO XLII.

De matrimonio, in quantum est sacramentum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de matrimonio, in quantum est sacramentum (1).

Circa quod quæruntur quatuor: 1° Utrùm sit sacramentum. 2° Utrùm debuerit institui ante peccatum. 3° Utrùm conferat gratiam. 4° Utrùm carnalis commixtio sit de integritate matrimonii.

ARTICULUS I.

Utrùm matrimonium sit sacramentum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd matrimonium non sit sacramentum. Omne enim sacramentum novæ legis habet aliquam formam, quæ est de essentia sacramenti. Sed bene-

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 1 et seqq.

dictio quæ fit per sacerdotes in nuptiis, non est de essentia matrimonii. Ergo non est sacramentum.

2. Præterea, sacramentum, secundùm Hugonem (lib. I. *De Sacram.* part. IX, cap. 1), est materiale elementum. Sed matrimonium non habet pro materia aliquod materiale elementum. Ergo non est sacramentum.

3. Præterea, sacramenta habent efficaciam ex passione Christi. Sed per matrimonium non conformatur homo passioni Christi, quæ fuit pœnalis, cùm habeat delectationem adjunctam. Ergo non est sacramentum.

4. Præterea, omne sacramentum novæ legis efficit quod figurat. Sed matrimonium non efficit conjunctionem Christi Ecclesiæ, quam significat. Ergo matrimonium non est *sacramentum*.

5. Præterea, in aliis sacramentis est aliquid quod est *res* et *sacramentum*. Sed hoc non potest inveniri in matrimonio, cùm non imprimat characterem; aliàs non iteraretur. Ergo non est sacramentum.

Sed contra, est quod dicitur *Ephes.*, V : « Sacramentum hoc magnum est. » Ergo, etc.

Præterea, sacramentum est sacræ rei signum. Sed matrimonium est hujusmodi. Ergo, etc.

(Conclusio.— Cùm matrimonium per sensibilia signa sanctitatis remedium contra peccatum hominis exhibeat, sacramentum est.)

Respondeo dicendum, quòd sacramentum importat aliquod remedium sanctitatis homini, contra peccatum, exhibitum per sensibilia signa. Unde, cùm hoc inveniatur in matrimonio, inter sacramenta computatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd verba quibus consensus matrimonialis exprimitur, sunt forma hujus sacramenti, non autem benedictio sacerdotis, quæ est quoddam sacramentale.

Ad secundum dicendum, quòd sacramentum matrimonii perficitur per actum ejus qui sacramento illo utitur, sicut pœnitentia. Et ideo, sicut pœnitentia non habet aliam materiam, nisi ipsos actus sensui subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de matrimonio.

Ad tertium dicendum, quòd, quamvis matrimonium non

conformetur passioni Christi quantùm ad pœnam, conformatur tamen ei quantùm ad charitatem, per quam pro Ecclesia sibi in sponsam conjungenda passus est.

Ad quartum dicendum, quòd unio Christi ad Ecclesiam non est res contenta in hoc sacramento, sed res significata et non contenta; et talem rem nullum sacramentum efficit. Sed habet aliam contentam ac significatam, quam efficit, ut dicetur. Magister autem ponit rem non contentam, quia erat hujus opinionis, quòd non haberet rem aliquam contentam.

Ad quintum dicendum, quòd etiam in hoc sacramento sunt illa tria; quia *sacramentum* tantùm sunt actus exteriùs apparentes; sed *res* et *sacramentum* est obligatio quæ innascitur viri ad mulierem, ex talibus actibus; sed *res ultima contenta*, est effectus hujus sacramenti; *non contenta* autem, est res quam Magister determinat.

ARTICULUS II.

Utrùm hoc sacramentum debuerit institui ante peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd matrimonium non debuerit institui ante peccatum. Quia illud quod est de jure naturali, non indiget institutione. Sed matrimonium est hujusmodi, ut ex dictis patet. Ergo non debuit institui.

2. Præterea, sacramenta sunt quædam medicinæ contra morbum peccati. Sed medicina non præparatur nisi morbo. Ergo ante peccatum non debuit institui.

3. Præterea, ad idem institutio una sufficit. Sed matrimonium fuit institutum etiam post peccatum, ut in littera dicitur. Ergo ante peccatum non fuit institutum.

4. Præterea, institutio sacramenti debet esse à Deo. Sed, ante peccatum, verba quæ ad matrimonium pertinent, non sunt determinatè dicta à Deo, sed ab Adam; illa autem verba, quæ Deus dixit: « Crescite et multiplicamini, » dicta sunt brutis etiam, in quibus non est matrimonium. Ergo matrimonium non fuit institutum ante peccatum.

5. Præterea, matrimonium est sacramentum novæ legis.

Sed sacramenta novæ legis à Christo initium sumpserunt. Ergo non debuit ante peccatum institui.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XIX : « Non legistis, quia qui fecit hominem ab initio, masculum et feminam fecit eos ? »

Præterea, matrimonium est institutum ad procreationem prolis. Sed ante peccatum erat necessaria homini procreatio prolis. Ergo ante peccatum debuit matrimonium institui.

(Conclusio. — Matrimonium, ut est in officium naturæ, institutum fuit à Deo ante peccatum ; ut remedium verò, post peccatum fuit institutum.)

Respondeo dicendum, quòd natura inclinat ad matrimonium, intendens aliquod bonum. Quod quidem variatur secundùm diversos hominum status ; et ideo oportet quòd, secundùm illud bonum, diversimodè in diversis statibus hominum instituatur. Et ideo matrimonium, secundùm quòd ordinatur ad procreationem prolis, quæ erat necessaria etiam peccato non existente, institutum fuit ante peccatum ; secundùm autem quòd remedium præbet contra vulnus peccati, institutum fuit post peccatum, tempore legis naturæ ; secundùm autem determinationem personarum, institutionem habuit in lege Moysi ; sed secundùm quòd repræsentat mysterium conjunctionis Christi et Ecclesiæ, institutionem habuit in nova lege, et secundùm hoc est sacramentum novæ legis. Quantùm verò ad alias utilitates quæ ex matrimonio consequuntur, sicut est amicitia et mutuum obsequium sibi à conjugibus impensum, habet institutionem in lege civili. Sed quia de ratione sacramenti est quòd sit signum et remedium, ideo quantùm ad medias institutiones competit ei ratio sacramenti ; sed quantùm ad primam institutionem, competit ei quòd sit in *officium naturæ ;* quantùm verò ad ultimam, quòd sit in *officium civilitatis.*

Ad primum ergo dicendum, quòd illa quæ in communi sunt de jure naturali, indigent institutione quantùm ad eorum determinationem ; quæ diversimodè competit secundùm diversos status ; sicut de jure naturali est, quòd maleficia puniantur ; sed quòd talis pœna tali culpæ apponatur, per determinationem juris positivi fit.

Ad secundum dicendum, quòd matrimonium non est tantùm in remedium contra peccatum, sed principaliter est in officium naturæ; et sic, institutum fuit ante peccatum, non autem prout est in remedium.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm diversa quæ oportet in matrimonio determinari, non est inconveniens quòd diversas habuerit institutiones; et sic illa diversa institutio non est ejusdem secundùm idem.

Ad quartum dicendum, quòd matrimonium ante peccatum institutum fuit à Deo, quando homini mulierem de costa formavit in adjutorium, et dixit eis: « Crescite, et multiplicamini; » quod quamvis etiam aliis animalibus dixerit, non tamen per ea eodem modo implendum fuit, sicut per homines. Adam verò illa verba protulit à Deo inspiratus, ut intelligeret matrimonii institutionem à Deo factam.

Ad quintum dicendum, quòd quantùm ad hoc quòd matrimonium est sacramentum novæ legis, non fuit ante Christum institutum, ut ex dictis patet.

ARTICULUS III.

Utrùm matrimonium conferat gratiam.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd matrimonium non conferat gratiam. Quia, secundùm Hugonem, « sacramenta, ex sanctificatione, invisibilem gratiam conferunt. » Sed matrimonium non habet aliquam sanctificationem quæ sit de essentia ejus. Ergo non confertur gratia in ipso.

2. Præterea, omne sacramentum conferens gratiam, confert ipsam ex materia et forma sua. Sed actus qui sunt materia, in hoc sacramento, non sunt causa gratiæ; quia hoc esset pelagiana hæresis, scilicet quòd actus nostri sunt causa gratiæ. Verba etiam exprimentia consensum, non sunt causa gratiæ; nam ex eis non fit aliqua sanctificatio. Ergo in matrimonio nullo modo gratia datur.

3. Præterea, gratia ordinata contra vulnus peccati, est necessaria omnibus habentibus vulnus illud. Sed in omnibus invenitur concupiscentiæ vulnus. Si ergo in matrimonio dare-

tur gratia contra vulnus concupiscentiæ, deberent omnes homines matrimonium contrahere, essetque stultum valdè à matrimonio abstinere.

4. Præterea, infirmitas non accipit medicamentum ab eo à quo accipit intensionem. Sed per matrimonium concupiscentia accipit intensionem, quia, sicut dicit Philosophus in III. *Ethic.*, « insatiabilis est concupiscentiæ appetitus, et per operationem congruam augetur. Ergo videtur quòd in matrimonio non conferatur remedium gratiæ contra concupiscentiam.

Sed contra, definitio et definitum debent converti. Sed in definitione sacramenti ponitur causalitas gratiæ. Ergo, cùm matrimonium sit sacramentum, erit gratiæ causa.

Præterea, Augustinus dicit (lib. *De bono viduitatis*, cap. 8), quòd matrimonium est ægrotis in remedium. Sed non est in remedium, nisi in quantum aliquam efficaciam habet. Ergo habet aliquid efficaciæ ad reprimendam concupiscentiam. Sed concupiscentia non reprimitur nisi per gratiam. Ergo in ipso confertur gratia.

(Conclusio.— Matrimonium, quod in fide Christi contrahitur, habet quòd gratiam conferat, ad ea operanda adjuvantem quæ in matrimonio requiruntur.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt, quòd matrimonium nullo modo est causa gratiæ, sed est tantùm signum. Sed hoc non potest stare; quia, secundùm hoc, in nullo abundaret à sacramentis veteris legis. Unde non esset aliqua ratio quare sacramentis novæ legis annumeraretur; quod enim remedium præbeat satisfaciendo concupiscentiæ, ne in præceps ruat, dum nimis arctatur, habuit etiam in veteri lege, ex ipsa natura actûs. Et ideo alii dixerunt, quòd confertur ibi gratia in ordine ad recessum à malo, quia excusatur actus à peccato, qui sine matrimonio peccatum esset. Sed hoc esset nimis parum; quia hoc etiam in veteri lege habuit. Et ideo dicunt, quòd facit recedere à malo, in quantum constringit concupiscentiam, ne extra bona matrimonii feratur; non autem per gratiam illam fit aliquod auxilium ad bene operandum. Sed hoc non potest stare; quia eadem gratia est quæ impedit peccatum, et quæ

ad bonum inclinat; sicut idem calor qui aufert frigus, et qui calefacit. Unde alii dicunt, quòd matrimonium, in quantum in fide Christi contrahitur, habet ut conferat gratiam adjuvantem ad illa operanda quæ in matrimonio requiruntur. Et hoc probabilius est; quia ubicumque datur divinitùs aliqua facultas, dantur etiam auxilia quibus homo convenienter uti possit facultate illa; sicut patet quòd omnibus potentiis animæ respondent aliqua membra corporis, quibus in actum exire possint. Unde, cùm in matrimonio detur homini, ex divina institutione, facultas utendi sua uxore ad procreationem prolis, datur etiam gratia sine qua id convenienter facere non possit, sicut etiam de potestate ordinis supra dictum est (qu. 35, art. 1); et sic ista gratia data est ultima res contenta in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut aqua baptismi habet quòd corpus tangat et cor abluat ex tactu carnis Christi; ita matrimonium hoc habet ex hoc quòd Christus sua passione illud repræsentavit, et non principaliter ex aliqna sanctificatione sacerdotis.

Ad secundum dicendum, quòd, sicut aqua baptismi cum formâ verborum non operatur immediatè ad gratiam, sed ad characterem; ita actus exteriores et verba exprimentia consensum directè faciunt nexum quemdam, qui est sacramentum matrimonii. Et hujusmodi nexus, ex virtute divinæ institutionis, dispositivè operatur ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procederet, nisi contra concupiscentiæ morbum posset aliquod efficacius remedium adhiberi. Adhibetur autem majus remedium per opera spiritualia et carnis mortificationem, ab illis qui matrimonio non utuntur.

Ad quartum dicendum, quòd contra concupiscentiam potest præstari remedium dupliciter: Uno modo, ex parte ipsius concupiscentiæ, ut reprimatur in sua radice; et sic remedium præstat matrimonium per gratiam quæ in eo datur. Alio modo, ex parte actus ejus; et hoc dupliciter: Uno modo, ut actus ad quem concupiscentia inclinat, exteriùs turpitudine careat; et hoc fit per bona matrimonii, quæ honestant carnalem concupiscentiam. Alio modo, ut actus turpitudinem habens im-

pediatur; quod fit ex ipsa natura actûs, quia dum concupiscentiæ satisfit in actu conjugali, ad alias corruptelas non ita incitat. Propter quod dicit Apostolus I. *Cor.*, VII : « Melius est nubere quàm uri. » Quamvis enim opera concupiscentiæ cognata secundùm se nata sint concupiscentiam augere, tamen, secundùm quòd ratione ordinantur, ipsam reprimunt, quia « ex similibus actibus similes relinquuntur dispositiones et habitus. »

ARTICULUS IV.

Utrùm carnalis commixtio sit de integritate matrimonii.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd carnalis commixtio sit de integritate matrimonii. In ipsa enim institutione matrimonii dictum est : « Erunt duo in carne una. » Sed hoc non fit nisi per carnalem commixtionem. Ergo est de integritate matrimonii.

2. Præterea, illud quod pertinet ad sacramenti significationem, est de necessitate sacramenti, ut prædictum est. Sed carnalis commixtio pertinet ad significationem matrimonii, ut in littera dicitur. Ergo est de integritate sacramenti.

3. Præterea, hoc sacramentum ordinatur ad conservationem speciei. Sed conservatio speciei non potest fieri sine carnali commixtione. Ergo est de integritate sacramenti.

4. Præterea, matrimonium est sacramentum, secundùm quòd remedium contra concupiscentiam præstat, de quo dicit Apostolus I. *Cor.*, VII, quòd « meliùs est nubere quàm uri. » Sed hoc remedium non præstat his qui carnaliter non commiscentur. Ergo idem quòd priùs.

Sed contra, in paradiso fuit matrimonium. Sed ibi non fuit carnalis copula. Ergo commixtio carnalis non est de integritate matrimonii.

Præterea, sacramentum ex suo nomine sanctificationem importat. Sed sine carnali commixtione est matrimonium sanctius, ut in littera dicitur. Ergo carnalis commixtio non est de necessitate sacramenti.

(Conclusio. — Carnalis commixtio non ad primam, sed

secundam spectat matrimonii perfectionem; tanquam ejus operatio sive usus.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est integritas: Una, quæ attenditur secundùm perfectionem primam, quæ consistit in ipso *esse* rei. Alia, quæ attenditur secundùm perfectionem secundam, quæ consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quædam operatio sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur, ideo carnalis commixtio erit de secunda integritate matrimonii, et non de prima.

Ad primum ergo dicendum, quòd Adam exposuit integritatem matrimonii quantùm ad utramque perfectionem, quia res ex suo actu innotescit.

Ad secundum dicendum, quòd significatio rei contentæ est de necessitate sacramenti. Et ad hanc significationem non pertinet carnalis commixtio, sed ad rem non contentam, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quòd res non pervenit ad finem suum, nisi per actum proprium; unde ex hoc quòd finis matrimonii non habetur sine carnali commixtione, oportet quòd sit de integritate secunda, et non de prima.

Ad quartum dicendum, quòd ante commixtionem carnalem, matrimonium est in remedium ex gratia quæ in eo datur, quamvis non ex actu, qui pertinet ad integritatem secundam.

QUÆSTIO XLIII.

De matrimonio quantùm ad sponsalia, in tres articulos divisa.

Consequenter considerandum est de matrimonio absolutè considerato. Ubi primò agendum est de sponsalibus. Secundò, de matrimonii ratione. Tertiò, de ejus causa efficiente, scilicet de consensu. Quartò, de ejus bonis. Quintò, de impedimentis ipsius. Sextò, de secundis nuptiis. Septimò, de quibusdam matrimonio annexis.

Circa primum quæruntur tria (1) : 1° Quid sint sponsalia. 2° Qui possint contrahere sponsalia. 3° Utrùm sponsalia dirimi possint.

ARTICULUS I.

Utrùm sponsalia sint futurarum nuptiarum promissio.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd sponsalia non convenienter dicantur futurarum nuptiarum promissio, ut habetur ex verbis Nicolai papæ. Quia, sicut dicit Isidorus, « est aliquis sponsus, non quia promittit, sed quia spondet et sponsores dat. » Sed à sponsalibus dicitur aliquis *sponsus*. Ergo malè dicuntur promissio.

2. Præterea, quicumque promittit aliquid, debet compelli ad solvendum. Sed illi qui sponsalia contraxerunt, non compelluntur per Ecclesiam ad matrimonium complendum. Ergo sponsalia non sunt promissio.

3. Præterea, in sponsalibus quandoque non est sola promissio, sed additur jurámentum et aliquæ arrhæ. Ergo videtur quòd non debuerint solùm per promissionem definiri.

4. Præterea, matrimonia debent esse libera et absoluta. Sed sponsalia quandoque fiunt sub aliqua conditione, etiam accipiendæ pecuniæ. Ergo non convenienter dicuntur promissio nuptiarum.

5. Præterea, promissio quæ est de rebus futuris vituperatur *Jacob*, IV. Sed circa sacramenta non debet aliquid esse vituperabile. Non ergo debet fieri futurarum nuptiarum promissio.

6. Præterea, nullus dicitur *sponsus*, nisi à sponsalibus. Sed aliquis dicitur *sponsus* de præsentibus nuptiis, ut in littera dicitur. Ergo sponsalia non semper sunt futurarum nuptiarum promissio.

(Conclusio. — Cùm consensus in conjugalem copulam per verba de futuro matrimonium non faciat, sponsalia, à spondendo dicta, non matrimonium, sed futurarum sunt nuptiarum promissio.)

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 1 et seqq.

Respondeo dicendum, quòd consensus in conjugalem copulam per verba de futuro non facit matrimonium, sed matrimonii promissionem. Et hæc promissio dicitur *sponsalia* à *spondendo*, ut dicit Isidorus; nam, ante usum tabularum matrimonii, cautiones dabant, quibus spondebant se invicem consentire in jure matrimoniali, et fidejussores dabant. Fit autem ista promissio dupliciter; scilicet: absolutè et sub conditione. Absolutè, quatuor modis. Primò, nuda promissione; ut cùm dicitur: « Accipiam te in meam, » et è converso. Secundò, datis arrhis sponsalitiis, ut pecunia vel aliquid hujusmodi. Tertiò, annuli subarrhatione. Quartò, interveniente juramento. Si autem fiat dicta promissio *sub conditione*, distinguendum est; quia aut est conditio honesta, ut cùm dicitur: « Accipiam te, si parentibus placeat; » et tunc, stante conditione, stat promissio, et non stante, non stat. Aut est inhonesta; et hoc dupliciter: Quia aut est contraria bonis matrimonii, ut si dicam: « Accipiam te, si venena sterilitatis procures; » et tunc non contrahuntur sponsalia. Aut non est contraria bonis matrimonii, ut si dicam: « Accipiam te, si furtis meis consentias; » et tunc stat promissio, sed tollenda est conditio.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipsa sponsalia et sponsorum datio est promissionis confirmatio; et ideo ab hoc denominatur quasi à perfectiori.

Ad secundum dicendum, quòd ex tali promissione obligatur unus alteri ad matrimonium contrahendum, et peccat mortaliter non solvens promissum, nisi legitimum impedimentum interveniat; et secundùm hoc Ecclesia cogit, injungendo pœnitentiam pro peccato. Tamen in foro contentioso non compellitur, quia matrimonia coacta consueverunt malos exitus habere; nisi fortè juramentum intervenerit, quia tunc cogendus est qui promisit, ut quidam dicunt, quamvis aliis non videatur, propter causam prædictam, præcipuè si de uxoricidio timeretur.

Ad tertium dicendum, quòd illa addita non sunt nisi ad confirmandam promissionem; unde non sunt aliud quàm promissio.

Ad quartum dicendum, quòd conditio illa quæ apponitur,

non tollit matrimonii libertatem; quia, si est inhonesta debet abjici; si autem honesta, aut est de bonis simpliciter ut si dicatur : « Accipiam te, si placet parentibus, » et hæ conditio non tollit libertatem sponsalium, sed auget ei honestatem; aut est de utilibus, ut si dicatur : « Contraham tecum si dabis mihi centum; » et tunc hoc non ponitur quasi a vendendum consensum matrimonii, sed intelligitur ut promissio dotis; unde matrimonium libertatem non perdit. Quando que autem apponitur conditio pecuniæ per modum pœnæ; e tunc, quia matrimonia debent esse libera, talis conditio non stat, nec potest exigi pœna illa ab eo qui non vult matrimonium complere.

Ad quintum dicendum, quòd Jacobus non intendit prohiberi quòd omnino aliquis nullam promissionem faciat de futuris, sed quòd non promittat quasi fiduciam habens de vita sua. Unde docet quòd debet apponi conditio, « si Deus voluerit, » quæ etiamsi verbis non exprimatur, corde tamen debet intelligi.

Ad sextum dicendum, quòd in matrimonio potest considerari ipsa conjunctio matrimonialis, et actus ejus. Et à sponsione primi in futurum, dicitur *sponsus*, à sponsalibus contractis per verba de futuro; et à sponsione secundi dicitur aliquis *sponsus*, etiam quando contractum est matrimonium per verba de præsenti, quia ex hoc ipso spondet matrimonii actum. Tamen à prima sponsione dicuntur sponsalia propriè, quæ sunt quædam sacramentalia matrimonii, sicut exorcismus baptismi.

ARTICULUS II.

Utrùm tempus septennii sit convenienter assignatum sponsalibus contrahendis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd tempus septennii non sit convenienter assignatum sponsalibus contrahendis. Contractus enim qui per alios fieri potest, non requirit discretionem in illis ad quos pertinet. Sed sponsalia fieri possunt per parentes, utroque illorum ignorante quorum sunt sponsalia. Ergo ita possunt fieri ante septennium, sicut post.

2. Præterea, sicut ad contractum sponsalium requiritur aliquis rationis usus, ita ad consentiendum in peccatum mortale. Sed, sicut Gregorius narrat in IV. *Dialog.*, quidam puer quinque annorum, propter blasphemiæ peccatum, à diabolo extinctus est. Ergo etiam ante septennium possunt contrahi sponsalia.

3. Præterea, sponsalia ad matrimonium ordinantur. Sed in matrimonio non assignatur unum tempus puellæ et puero. Ergo nec in sponsalibus septennium utrique assignari debet.

4. Præterea, ex tunc aliqui possunt sponsalia contrahere, ex quo eis possunt futuræ nuptiæ placere. Sed signa talis placentiæ frequenter apparent in pueris ante septennium. Ergo ante illud tempus possunt contrahi sponsalia.

5. Præterea, si aliqui ante septimum annum contrahant sponsalia, et postea post septennium, ante tempus pubertatis, contrahant per verba de præsenti, reputantur inter eos esse sponsalia. Sed hoc non est ex secundo contractu, quia tunc non intendunt sponsalia, sed matrimonium contrahere. Ergo ex primo; et sic ante septennium possunt sponsalia contrahi.

6. Præterea, in his quæ communiter fiunt à pluribus, quod deest uni, suppletur ab altero, sicut patet in trahentibus navem. Sed contractus sponsalium est quædam actio communis inter contrahentes. Ergo si unus sit pubis, potest contrahere sponsalia cum puella quæ non habet septem annos, quia quod uni deficit de tempore, alteri superabundat.

7. Præterea, si aliqui juxta ætatem pubertatis, quamvis ante eam, contrahunt per verba de præsenti, reputatur inter eos matrimonium esse. Ergo, pari ratione, si ante septennium, dummodo sit propinquum, contrahant per verba de futuro, reputabuntur inter eos esse sponsalia.

(Conclusio. — Potest homo in fine primi septennii sponsalia contrahere, sicut in fine secundi matrimonium contrahere ac religionem ingredi, et in fine tertii civiliter se obligare.)

Respondeo dicendum, quòd septennium est tempus determinatum à jure sponsalibus contrahendis satis rationabiliter. Quia, cùm sponsalia sint quædam promissiones futurorum, ut dictum est (art. 1), oportet quòd illorum sint qui aliquo modo promittere possunt; quod non est nisi illorum qui habent

aliquam providentiam de futuris, quæ usum rationis requiri respectu cujus triplex gradus notatur, secundùm Philosophum in I. *Ethic.* Primus est, cùm quis neque ipse intelligit per se, neque ab alio capere potest. Secundus status est quo homo ab alio capere potest, sed ipse per se non sufficit ad considerandum et intelligendum. Tertius est, cùm homo et ab alio jam capere potest, et per seipsum considerare. Et quia ratio paulatim in homine convalescit, secundùm quòd quietantur motus et fluxibilitas humorum, ideo primum statum rationis obtinet homo ante primum septennium; et propter hoc illi tempore nulli contractui aptus est, et ita nec sponsalibus. Sed ad secundum statum incipit pervenire in fine primi septennii unde etiam tunc temporis pueri ad scholas ponuntur. Sed ad tertium statum incipit homo pervenire in fine secundi septennii, quantùm ad ea quæ ad personam ipsius pertinent, in quo ratio naturalis ejus convalescit; sed quantùm ad ea quæ extra ipsum sunt, in fine tertii septennii. Et ideo ante primum septennium nulli contractui homo aptus est. Sed in fine primi septennii incipit esse aptus ad aliqua promittenda in futurum, præcipuè de his ad quæ ratio naturalis inclinat magis, non autem ad obligandum se perpetuo vinculo, quia adhuc non firmam habet voluntatem; et ideo tali tempore possunt contrahi sponsalia. Sed in fine secundi septennii jam potest obligare se de his quæ ad personam ipsius pertinent, vel ad religionem, vel ad conjugium. Sed post tertium septennium etiam potest de aliis se obligare; et secundùm leges constituitur ei potestas de rebus suis disponendi post vigesimum secundum annum.

Ad primum ergo dicendum, quòd si ante annos pubertatis fiat contractus sponsaliium per alium, ambo vel alter reclamare possunt; unde nihil tunc actum est, adeo quòd nec aliqua affinitas ex hoc contrahatur. Et ideo sponsalia quæ inter aliquos per personas alias contrahuntur, robur habent in quantum illi inter quos contrahuntur, ad ætatem debitam venientes, non reclamant, ex quo intelliguntur consentire his quæ per alios facta sunt.

Ad secundum dicendum, quòd quidam dicunt quòd ille puer de quo Gregorius narrat, non fuit damnatus, nec mortaliter

peccavit; sed visio illa fuit ad patrem contristandum, qui in puero illo peccaverat, non corrigens eum. Sed hoc est expressè contra intentionem Gregorii dicentis, quòd « pater pueri animam parvuli filii negligens, non parvum peccatorem gehennæ ignibus nutrivit. » Et ideo dicendum quòd ad peccatum mortale sufficit etiam consensus in præsens. Sed in sponsalibus est consensus in futurum; major autem discretio rationis requiritur ad providendum in futurum, quàm ad consentiendum in actum unum præsentem. Et ideo ante potest homo peccare mortaliter quàm possit se obligare ad aliquid in futurum.

Ad tertium dicendum, quòd in tempore contractûs matrimonii, non solùm requiritur dispositio ex parte usûs rationis, sed etiam ex parte corporis, ut sit tempus generationi aptum. Et quia puella in duodecimo anno ad hoc venit ut possit esse actui generationis apta, puer autem in fine secundi septennii, ut Philosophus ait, lib. VII. *De hist. anim.*, simul autem usum discretionis accipiunt, qui tantùm in sponsalibus requiritur; ideo in sponsalibus determinatur unum tempus utrique, non autem in matrimonio.

Ad quartum dicendum, quòd illa placentia quæ est in pueris ante septennium, non precedit ex perfecto usu rationis, cùm nondum susceptibiles sint plenæ disciplinæ; sed magis contingit ex motu naturæ quàm ex aliqua ratione. Et ideo non sufficit talis placentia ad sponsalia contrahenda,

Ad quintum dicendum, quòd, quamvis per secundum contractum in casu illo non faciant matrimonium, tamen ostendunt se ratam habere priorem promissionem. Et ideo prior contractus accipit firmitatem ex secundo.

Ad sextum dicendum, quòd trahentes navem agunt per modum unius causæ; et ideo quod deest uni potest suppleri ex altero. Sed sponsalia contrahentes agunt ut distinctæ personæ, quia sponsalia non nisi inter duos esse possunt. Unde in utroque requiritur quòd sit sufficiens ad contrahendum; et ideo defectus unius sponsalia impedit, nec ex altero potest suppleri.

Ad septimum dicendum, quòd in sponsalibus etiam similiter, si appropinquant contrahentes ad tempus septennii, contractus sponsalium habet robur, quia, secundùm Philosophum in

II. *Physic.* (text. 55), « quod parum deest, quasi nihil deesse videtur. » Hæc autem propinquitas à quibusdam determinatur tempus sex mensium. Sed melius est quòd determinetur secundùm conditionem contrahentium, quia in quibusdam magis acceleratur usus rationis quàm in aliis.

ARTICULUS III.

Utrùm sponsalia dirimi possint.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd sponsalia dirimi non possint, altero religionem intrante. Quia de pecunia quam alicui promisi, non possum alteri licitè obligationem facere. Sed ille qui sponsalia contrahit, corpus suum promittit mulieri. Ergo non potest se offerre Deo ulteriùs in religione.

2. Item, videtur quòd non debeant dirimi quando alter conjugum ad longinquam regionem se transfert. Quia « in dubiis semper tutior pars est eligenda. » Sed tutius esset quòd eum expectaret. Ergo tenetur eum expectare.

3. Item, videtur quòd nec dirimantur per ægritudinem quam aliquis incurrit post contracta sponsalia. Quia pro pœna nullus debet puniri. Sed vir qui infirmitatem incurrit, punitur in hoc quòd ei jus suum aufertur quod in illam habebat quæ sibi fuerat desponsata. Ergo propter corporalem infirmitatem non debent sponsalia dirimi.

4. Item, videtur quòd nec propter affinitatem intervenientem, utpote si sponsus consanguineam sponsæ fornicario concubitu cognoscat. Quia secundùm hoc sponsa puniretur pro peccato sponsi; quod non est conveniens.

5. Item, videtur quòd non possint se invicem absolvere. Quia hoc est maximæ levitatis, ut primò contrahant, et postmodum se absolvant. Sed talia non debent ab Ecclesia sustineri. Ergo, etc.

6. Item, videtur quòd nec propter alterius fornicationem. Quia per sponsalia unus non accipit adhuc potestatem in corpus alterius; et ita videtur quòd in nullo contra invicem peccent, si interim fornicantur. Ergo sponsalia dirimi non debent per hoc.

7. Item, videtur quòd nec per contractum cum alia per verba de præsenti. Quia secunda venditio non derogat venditioni primæ. Ergo nec secundus contractus potest derogare primo.

8. Item, videtur quòd nec per defectum ætatis possint dirimi. Quia quod non est, non potest dissolvi. Sed ante ætatem determinatam, nulla fuerunt sponsalia. Ergo dirimi non possunt.

(Conclusio. — Dirimuntur ipso jure sponsalia, et cùm quis ad religionem confugerit, et cùm alter conjugum cum altero matrimonium contrahit per verba de præsenti; in aliis autem casibus secundùm judicium Ecclesiæ.)

Respondeo dicendum, quòd in omnibus prædictis casibus sponsalia contracta dirimuntur, sed diversimodè. Quia in duobus, scilicet cùm quis ad religionem confugit, et cùm alter conjugum cum altero per verba de præsenti contrahit, ipso jure sponsalia dirimuntur. Sed in aliis casibus dirimi debent secundùm judicium Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd talis promissio solvitur per mortem spiritualem, cùm sit spiritualis tantùm, ut dicetur (qu. 61, art. 2).

Ad secundum dicendum, quòd dubium illud determinatur ex hoc quòd alter non comparet tempore statuto ad matrimonium perficiendum. Unde, si ex parte ejus non defuit quin matrimonium compleret, potest licitè alteri nubere sine aliquo peccato. Si autem per eum stetit quòd matrimonium non est completum, debet agere pœnitentiam de peccato fractæ promissionis, aut juramenti, si juramentum intervenerit, et contrahere potest cum alio, si vult, judicio Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quòd si ante contractum matrimonium aliquam gravem infirmitatem incurrat alter eorum inter quos sunt contracta sponsalia, quæ ipsum debilitet nimis, ut epilepsia vel paralysis; aut eum deformet, ut abscissio nasi vel orbitas oculorum, vel aliquid hujusmodi; aut quæ sit contra bonum prolis, utpote lepra, quæ solet prolem inficere, possunt sponsalia dirimi, ne sibi invicem displiceant, et matrimonium sic contractum malum exitum sortiatur. Nec pro pœna punitur aliquis, sed ex pœna damnum reportat; quod non est inconveniens.

Ad quartum dicendum, quòd si sponsus cognovit consanguineam sponsæ, vel è contra, tunc dirimi debent sponsalia. Et ad hoc probandum sola fama sufficit, propter scandalum vitandum; causæ enim quæ in futurum expectant effectus suos, impediuntur à suis effectibus, non solùm ex eo quod est, sed ex eo quod futurum est. Unde, sicut affinitas, si esset tempore contractûs sponsalium, impedivisset contractum illum, ita, si interveniat matrimonium, quod est effectus quidam sponsalium, prior contractus ab effectu suo impeditur. Nec in hoc aliquid detrahitur alteri, imò ei confertur, quia absolvitur ab eo qui per fornicationem se Deo odiosum reddidit.

Ad quintum dicendum, quòd quidam non recipiunt istum casum. Sed contra eos est Decretalis quæ expressè dicit : « Ad instar (inquit) eorum qui societatem interpositione fidei contrahunt, et postea eamdem sibi remittunt, potest in patientia tolerari, si mutuò se absolvunt, qui sponsalia contraxerunt. » Sed ad hoc dicunt quòd Ecclesia magis hoc sustinet ne pejus eveniat, quàm hoc sit de jure. Sed hoc non videtur exemplo convenire quod Decretalis adducit. Et ideo dicendum quòd non semper est levitatis retractare quæ priùs firmata sunt, quia « incertæ sunt providentiæ nostræ, » ut dicitur in lib. *Sapient.* (cap. 9).

Ad sextum dicendum, quòd, quamvis nondum dederint sibi mutuò potestatem corporis sponsalia contrahentes, tamen ex hoc efficiuntur sibi invicem suspecti de non servanda fide in futurum. Et ideo potest sibi præcavere unus contra alium, sponsalia dirimendo.

Ad septimum dicendum, quòd ratio illa teneret, si esset unius rationis uterque contractus. Sed secundus contractus matrimonii est fortior primo, et ideo solvit ipsum.

Ad octavum dicendum, quòd quamvis non fuerint vera sponsalia, tamen fuit ibi quidam sponsalium modus. Et ideo, ne videatur approbare ad annos legitimos venieus, debet petere solutionem sponsalium judicio Ecclesiæ faciendam, propter bonum exemplum.

QUÆSTIO XLIV.

De matrimonii definitione, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de ratione matrimonii.

Circa quod quæruntur tria (1) : 1° Utrùm matrimonium sit in genere conjunctionis. 2° Utrùm convenienter nominetur. 3° Utrùm convenienter definiatur.

ARTICULUS I.

Utrùm matrimonium sit in genere conjunctionis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd matrimonium non sit in genere conjunctionis. Quia vinculum quo aliqua ligantur, differt à conjunctione ipsa, sicut causa ab effectu. Sed matrimonium est vinculum quoddam, quo juncti matrimonio ligantur. Ergo non est in genere conjunctionis.

2. Præterea, omne sacramentum est sensibile signum. Sed nulla relatio est accidens sensibile. Ergo matrimonium, cùm sit sacramentum, non est in genere relationis; et ita nec in genere conjunctionis.

3. Præterea, conjunctio est relatio æquiparantiæ, sicut et æqualitatis. Sed non est una numero æqualitatis relatio in utroque extremorum, ut Avicenna dicit. Ergo nec una conjunctio; et sic, si matrimonium est in genere conjunctionis, non est unum tantùm matrimonium inter duos conjuges.

Sed contra, relatio est secundùm quam aliqua ad invicem referuntur. Sed secundùm matrimonium aliqua ad invicem referuntur; dicitur enim maritus *vir uxoris*, et uxor *mariti uxor*. Ergo matrimonium est in genere relationis, nec est aliud quàm conjunctio.

Præterea, unio duorum ad aliquid unum non fit nisi secun-

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1 et seqq.

dùm conjunctionem. Hoc autem fit per matrimonium, ut patet *Genes.*, II : « Erunt duo in carne una. » Ergo matrimonium est in genere conjunctionis.

(CONCLUSIO. —Matrimonium conjunctio quædam est viri et uxoris, ad unam generationem et prolis educationem, et ad unam vitam domesticam.)

Respondeo dicendum, quòd conjunctio adunationem quamdam importat; unde ubicumque est adunatio aliquorum, ibi est aliqua conjunctio. Ea autem quæ ordinantur ad aliquod unum, dicuntur in ordine ad illud adunari, sicut multi homines adunantur ad unam militiam vel negotiationem exequendam, ex qua dicuntur *commilitones* ad invicem, vel *socii negotiationis*. Et ideo, cùm per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem et educationem prolis, et iterum ad unam vitam domesticam, constat quòd in matrimonio est aliqua conjunctio, secundùm quam dicitur *maritus* et *uxor*. Et talis conjunctio, ex hoc quòd ordinentur ad aliquid unum, est matrimonium; conjunctio autem corporum et animorum ad matrimonium consequitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd matrimonium est vinculum quo ligantur formaliter, non effectivè. Et ideo non oportet quòd sit aliud à conjunctione.

Ad secundum dicendum, quòd, quamvis ipsa relatio non sit sensibile accidens, tamen causæ ejus possunt esse sensibiles. Nec in sacramento requiritur quòd sit sensibile illud quod est *res* et *sacramentum*; hoc enim modo se habet in hoc sacramento prædicta conjunctio. Sed verba exprimentia consensum, quæ sunt *sacramentum* tantùm et causa prædictæ conjunctionis, sunt sensibilia.

Ad tertium dicendum, quòd relatio fundatur in aliquo sicut in causa, ut similitudo in qualitate, et in aliquo sicut in subjecto, ut in ipsis similibus; et ex utraque parte potest attendi unitas et diversitas ipsius. Quia ergo in similitudine non est eadem qualitas numero, sed specie (in utroque simili, et iterum subjecta similitudinis sunt duo numero, et similiter est de æqualitate), ideo et æqualitas et similitudo omnibus modis est alia numero in utroque similium et æqualium. Sed relatio quæ est matrimonium, ex una parte habet unitatem in utroque

extremorum, scilicet ex parte causæ, quia ad eamdem numero generationem ordinatur; sed ex parte subjecti habet diversitatem secundùm numerum. Et ideo hæc relatio est una et multiplex; et secundùm quòd est multiplex ex parte subjecti, significatur his nominibus, *uxor* et *maritus*; secundùm autem quòd est una, significatur hoc nomine, *matrimonium*.

ARTICULUS II.

Utrùm matrimonium convenienter nominetur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd matrimonium inconvenienter nominetur. Quia denominatio debet fieri à digniori. Sed pater dignior est matre. Ergo magis debet denominari à patre quàm à matre conjunctio utriusque.

2. Præterea, res debent denominari ab eo quod est de essentia sua, quia « ratio quam significat nomen, est definitio, » ut dicitur in IV. *Metaphys.* (text. 18). Sed nuptiæ non sunt de essentia matrimonii. Ergo non debet matrimonium *nuptiæ* appellari.

3. Præterea, species non potest proprio nomine nominari ab eo quod est generis. Sed conjunctio est genus ad matrimonium. Ergo non potest propriè conjugium nominari.

Sed in contrarium est communis usus loquentium.

(Conclusio. — Cùm matri maximè incumbat educandæ prolis officium, rectè hoc sacramentum, *matrimonium*, quasi *matris munium* dicitur; et propter desponsationem, in cujus solemnitate capita nubentium velantur, rectè *nuptiæ* dicuntur; ac denique propter viri mulierisque conjunctionem, *conjugium*.)

Respondeo dicendum, quòd in matrimonio est tria considerare: primò essentiam ipsius, quæ est conjunctio, et secundùm hoc nominatur *conjugium*; secundò causam ejus, quæ est desponsatio, et secundùm hoc vocatur *nuptiæ*, à nubo, quia in ipsa solemnitate desponsationis, qua matrimonium perficitur, capita nubentium velantur; tertiò effectum, qui est proles, et sic dicitur *matrimonium* (ut Augustinus dicit, *Contra Faustum*), ex hoc quòd mulier non debeat ob aliud

nubere, nisi ut sit mater. Potest etiam *matrimonium* quasi *matris munium*, id est officium, dici, quia feminis maximè incumbit educandæ prolis officium. Vel dicitur *matrimonium* quasi *matrem muniens*, quia jam habet quo defendatur et muniatur, scilicet virum. Vel dicitur *matrimonium* quasi *matrem monens*, ne virum relinquat alteri adhærens. Vel dicitur *matrimonium* quasi *materia unius*, quia in eo fit conjunctio ad unam prolem materialiter inducendam, ut dicatur *matrimonium* à *monos* et *materia*. Vel dicitur *matrimonium*, ut Isidorus dicit (*De eccles. offic.*, II, 19), à matre et nato, quia per matrimonium efficitur aliqua mater nati.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis pater sit dignior quàm mater, tamen circa prolem magis officiosa mater est quàm pater. Vel dicendum quòd mulier ad hoc principaliter facta est, ut sit homini in adjutorium prolis, non autem vir propter hoc factus est. Unde magis pertinet ad rationem matrimonii mater quàm pater.

Ad secundum dicendum, quòd aliquando essentialia cognoscuntur per accidentalia; et ideo etiam per accidentalia aliqua nominari possunt, cùm nomen detur causâ rei innotescendæ.

Ad tertium dicendum, quòd aliquando species nominatur ab eo quod est generis, propter imperfectionem speciei, quando scilicet completè habet generis rationem, nec tamen aliquid addit quod ad dignitatem pertineat; sicut proprium accidentale retinet nomen proprii, quod ipsi et definitioni est commune. Aliquando autem propter perfectionem, quando in una specie completè invenitur ratio generis, et non in alia; sicut animal denominatur ab anima, quæ competit animato corpori, quod est genus animalis; sed animatio non invenitur perfectè in animatis quæ non sunt animalia. Et similiter est in proposito, quia conjunctio viri ad mulierem per matrimonium est maxima, cùm sit et animarum et corporum. Et ideo *conjugium* nominatur.

ARTICULUS III.

Utrùm matrimonium convenienter definiatur in littera.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter definiatur in littera. Quia in mariti definitione oportet quòd matrimonium ponatur, quia « maritus est, qui est mulieri junctus matrimonio. » Sed maritalis conjunctio ponitur in definitione matrimonii. Ergo videtur quòd sit circulatio in definitionibus istis.

2. Præterea, per matrimonium sicut vir efficitur *maritus mulieris*, ita et mulier *uxor viri*. Ergo non magis deberet dici conjunctio *maritalis* quàm *uxoris*.

3. Præterea, consuetudo ad genus moris pertinet. Sed frequenter matrimonio juncti sunt valdè moribus diversi. Ergo non debet poni in definitione matrimonii, « individuam vitæ consuetudinem retinens. »

4. Præterea, inveniuntur aliæ definitiones de matrimonio datæ. Quia, secundùm Hugonem(1), « matrimonium est duarum idonearum personarum legitimus de conjunctione consensus. » Secundùm quosdam autem, « matrimonium est consortium communis vitæ, et communicatio divini et humani juris. » Et quæritur qualiter hæ definitiones differant.

(Conclusio. — Matrimonium est quædam indissolubilis maritalis conjunctio inter legitimas personas, individuam vitæ consuetudinem retinens.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut suprà dictum est, in matrimonio tria considerantur; scilicet : causa ipsius, et essentia ejus, et effectus. Et secundùm hoc tres definitiones inveniuntur de matrimonio datæ. Nam definitio Hugonis tangit causam, scilicet consensum, et est per se nota. Definitio autem in

(1) Paulò aliter lib. II *De Sacramentis*, part. XI, cap. 4, ubi dicit quòd matrimonium est legitimus consensus, hoc est inter legitimas personas, et legitimè factus ad individuam vitæ consuetudinem conservandam. Sequentem verò habet Raymundus, tit. *De matrimonio*, et eam refert ex ff. *De ritu nuptiali*, lege I.

littera (IV. *Sentent.*, dist. 27) posita tangit essentiam matrimonii, scilicet *conjunctionem*, et addit determinatum subjectum, in hoc quod dicit, « inter legitimas personas. » Ponit etiam differentiam contrahentem ad speciem, in hoc quod dicit, « maritalis, » quia, cùm matrimonium sit conjunctio in ordine ad aliquid unum, talis conjunctio in speciem trahitur per illud ad quod ordinatur, et hoc est id quod ad maritum pertinet. Ponit etiam virtutem hujus conjunctionis, quia indissolubilis est, in hoc quod dicit, « individuam, » etc. Sed alia definitio tangit effectum ad quem ordinatur matrimonium, scilicet « vitam communem in rebus domesticis. » Et quia omnis communicatio aliqua lege ordinatur, ideo ponitur ordinativum istius communicationis, scilicet jus divinum et humanum; aliæ autem communicationes, ut negotiantium et militantium, solo jure humano institutæ sunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquando priora, ex quibus debet dari definitio, non sunt nota quoad nos. Et ideo in definitione aliquorum ponuntur aliqua posteriora simpliciter, quæ sunt priora quoad nos; sicut in definitione qualitatis ponitur *quale* à Philosopho, cùm dicit : « Qualitas est secundùm quam quales esse dicimur. » Et ita etiam hìc in definitione matrimonii, ponitur *conjunctio maritalis* ut sit sensus quòd « matrimonium est conjunctio ad ea quæ mariti officium requirit, » quæ non poterant uno nomine exprimi.

Ad secundum dicendum, quòd per hanc differentiam tangitur finis conjunctionis, ut dictum est. Et quia, ut dicit Apostolus, « vir non est propter mulierem, sed mulier propter virum, » ideo hæc differentia potiùs debet sumi à viro quàm à muliere.

Ad tertium dicendum, quòd, sicut vita civilis non importat actum singularem hujus vel illius, sed ea quæ ad communicationem civilem pertinent, ita vita conjugalis nihil aliud est quàm conversatio ad communicationem talem pertinens. Et ideo, quantùm ad hanc vitam, semper in conjugibus consuetudo est individua, quamvis sit divisa quantùm ad actus singulares utriusque.

Ad quartum patet solutio ex dictis.

QUÆSTIO XLV.

De consensu matrimonii secundùm se, in quinque articulos divisa.

Consequenter considerandum est de consensu. Ubi primò agendum est de ipso consensu secundùm se considerato. Secundò, de consensu juramento vel carnali copula firmato. Tertiò, de consensu coacto et conditionato. Quartò, de objecto consensus.

Circa primum quæruntur quinque (1) : 1° Utrùm consensus sit causa efficiens matrimonii. 2° Utrùm oporteat consensum per verba exprimi. 3° Utrùm consensus expressus per verba de futuro faciat matrimonium. 4° Utrùm consensus per verba de præsenti expressus, si desit interior consensus, exteriùs faciat verum matrimonium. 5° Utrùm consensus in occulto factus per verba de præsenti, faciat matrimonium.

ARTICULUS I.

Utrùm consensus sit causa efficiens matrimonii.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd consensus non sit causa efficiens matrimonii. Sacramenta enim non sunt à voluntate humana, sed ab institutione divina (ut ostensum est III. part., qu. 64, art. 2). Sed consensus ad voluntatem humanam pertinet. Ergo non est causa matrimonii, sicut nec aliorum sacramentorum.

2. Præterea, « idem non est causa sui ipsius. » Sed matrimonium nihil aliud videtur esse quàm consensus, quia consensus ipse significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Ergo consensus non est causa matrimonii.

3. Præterea, unius debet esse una causa. Sed matrimo-

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1 et seqq.

nium inter duos est unum, ut dictum est (qu. 44, art. 1). Consensus autem duorum sunt diversi, quia et diversorum sunt, et in diversa; ab una enim parte est consensus in virum, ex alia in uxorem. Ergo mutuus consensus non est causa matrimonii.

Sed contra est, quod Chrysostomus dicit : « Matrimonium non facit coitus, sed voluntas. »

Præterea, unus non accipit potestatem in eo quod est liberè alterius, nisi per ejus consensum. Sed per matrimonium accipit uterque conjugum potestatem in corpus alterius, ut patet I. *Cor.*, VII, cùm priùs uterque liberam potestatem sui corporis haberet. Ergo consensus facit matrimonium.

(Conclusio. — Cùm conjunctio matrimonialis fiat ad modum obligationis in contractibus materialibus, qui per mutuum consensum fiunt, consequens est nec matrimonialem conjunctionem absque mutuo viri et mulieris consensu fieri.)

Respondeo dicendum, quòd in omnibus sacramentis est aliqua spiritualis operatio, mediante materiali operatione, quæ eam significat; sicut per ablutionem corporalem, in baptismo, fit ablutio interior spiritualis. Unde, cùm in matrimonio sit quædam spiritualis conjunctio, in quantum matrimonium est sacramentum, et aliqua materialis, secundùm quòd est in officium naturæ et civilis vitæ, oportet quòd mediante materiali fiat spiritualis, virtute divina. Unde, cùm conjunctiones materialium contractuum fiant per mutuum consensum, oportet quòd hoc modo etiam fiat matrimonialis conjunctio.

Ad primum ergo dicendum, quòd sacramentorum prima causa est divina virtus, quæ in eis operatur salutem. Sed causæ secundæ sive instrumentales, sunt materiales operationes, ex divina institutione efficaciam habentes. Et sic consensus in matrimonio est causa.

Ad secundum dicendum, quòd matrimonium non est ipse consensus, sed quædam unio ordinatorum ad unum, ut dictum est (qu. 44, art. 1), quam consensus facit; nec consensus, propriè loquendo, conjunctionem Christi ad Ecclesiam significat, sed voluntatem ejus qua factum est ut Ecclesiæ conjungeretur.

Ad tertium dicendum, quòd, sicut matrimonium est unum

ex parte ejus in quod fit conjunctio, quamvis sit multiplex ex parte conjunctorum, ita etiam consensus est unus ex parte ejus in quod consentitur, scilicet prædictæ conjunctionis, quamvis sit multiplex ex parte consentientium. Nec est directè consensus in virum, sed in conjunctionem ad virum ex parte uxoris; et similiter ex parte viri est consensus in conjunctionem ad uxorem.

ARTICULUS II.

Utrùm oporteat consensum per verba exprimi.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non oporteat consensum per verba exprimi. Quia, sicut per matrimonium redigitur homo in potestatem alterius, ita per votum. Sed votum obligat quoad Deum, etiamsi non exprimatur verbis. Ergo et consensus facit matrimonii obligationem, etiam sine expressione verborum.

2. Præterea, matrimonium potest esse inter aliquos qui suum consensum sibi mutuò verbis exprimere non possunt, quia vel sunt muti, vel diversarum linguarum. Ergo expressio consensûs per verba non requiritur ad matrimonium.

3. Præterea, si omittatur illud quod est de necessitate sacramenti, quacumque ex causa, non est sacramentum. Sed in aliquo casu est matrimonium sine expressione verborum, sicut quando puella tacet præ verecundia, parentibus eam viro tradentibus. Ergo expressio verborum non est de necessitate matrimonii.

Sed contra, matrimonium est sacramentum quoddam. Sed in omni sacramento requiritur aliquod sensibile signum. Ergo et in matrimonio; et ita oportet ibi saltem esse verba exprimentia consensum sensibiliter.

Præterea, in matrimonio fit contractus inter virum et mulierem. Sed in quolibet contractu oportet esse expressionem verborum, quibus se invicem homines obligent. Ergo et in matrimonio oportet esse consensum per verba expressum.

(Conclusio. — Ut in materialibus contractibus, sic et in matrimoniali viri et mulieris conjunctione consensus per verba exprimi debet.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut ex dictis patet, art. 1, conjunctio matrimonialis fit ad modum obligationis in contractibus materialibus. Et quia materiales contractus non possunt fieri, nisi sibi invicem voluntatem suam verbis promant qui contractum faciunt, ideo etiam oportet quòd consensus matrimonium faciens verbis exprimatur, ut expressio verborum se habeat ad matrimonium, sicut ablutio exterior ad baptismum.

Ad primum ergo dicendum, quòd in voto non est aliqua sacramentalis obligatio, sed spiritualis tantùm. Et ideo non oportet quòd fiat ad modum materialium contractuum, ad hoc quòd obliget, sicut est de matrimonio.

Ad secundum dicendum, quòd, quamvis tales non possint vota sua mutuò verbis exprimere, possunt tamen exprimere nutibus. Et tales nutus pro verbis computantur.

Ad tertium dicendum, quòd, sicut dicit Hugo de sancto Victore, eos qui conjunguntur, sic oportet consentire, ut invicem se spontaneè recipiant; quod judicatur fieri in desponsatione, si non contradicant. Unde verba parentum computantur, in casu illo, ac si essent puellæ; sunt enim sufficiens signum quòd sunt ejus, ex quo non contradicit.

ARTICULUS III.

Utrùm consensus expressus per verba de futuro faciat matrimonium.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd consensus expressus per verba de futuro matrimonium faciat. Quia, sicut se habet præsens ad præsens, ita futurum ad futurum. Sed consensus per verba de præsenti expressus, facit matrimonium in præsenti. Ergo consensus expressus per verba de futuro, facit matrimonium in futuro.

2. Præterea, sicut in matrimonio fit quædam obligatio per verba exprimentia consensum, ita et in aliis civilibus contractibus. Sed, in aliis contractibus, non differt utrùm per verba de præsenti vel de futuro obligatio fiat. Ergo nec in matrimonio differt.

3. Præterea, per votum religionis homo contrahit matrimo-

nium spirituale cum Deo. Sed votum religionis fit per verba de futuro, et obligat. Ergo et similiter potest fieri matrimonium carnale per verba de futuro.

Sed contra est, quòd ille qui consentit in aliquam per verba de futuro, et postea cum alia per verba de præsenti, secundùm jura debet habere secundam pro uxore. Sed hoc non esset, si consensus per verba de futuro faceret matrimonium; quia ex quo verum est matrimonium cum una, ea vivente non potest contrahi cum alia. Ergo consensus per verba de futuro non facit matrimonium.

Præterea, qui promittit aliquid se facturum, nondum facit illud. Sed qui consentit per verba de futuro, promittit se cum aliqua contracturum matrimonium. Ergo non contrahit adhuc cum illa.

(Conclusio. — Consensus per verba de futuro expressus, non facit matrimonium, sed sponsalia.)

Respondeo dicendum, quòd causæ sacramentales significando efficiunt. Unde hoc efficiunt quod significant. Quia ergo cùm aliquis consensum suum per verba de futuro exprimit, non significat se facere matrimonium, sed promittit se facturum, ideo talis expressio consensûs non facit matrimonium, sed sponsionem ejus, quæ *sponsalia* nominatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm consensus exprimitur per verba de præsenti, et verba sunt præsentia, et in præsens consentitur pro eodem tempore. Sed quando consensus fit per verba de futuro, verba sunt præsentia, sed consentitur in futurum; et ideo non pro eodem tempore. Et propter hoc non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd etiam in aliis contractibus, qui verbis futuris utitur, non transfert potestatem rei suæ in alterum, ut si dicat: « Dabo tibi; » sed solùm quandò verbis præsentibus utitur.

Ad tertium dicendum, quòd in voto professionis, actus spiritualis matrimonii per verba de futuro exprimitur, scilicet obedientia vel observantia regulæ, et non ipsum matrimonium spirituale. Si autem spirituale matrimonium in futurum voveatur, non est matrimonium spirituale, quia nondum ex hoc aliquis est monachus, sed se futurum monachum pollicetur.

ARTICULUS IV.

Utrùm consensus etiam per verba de præsenti expressus, si desit interior consensus, faciat matrimonium.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd consensus etiam per verba de præsenti expressus, si desit interior consensus, faciat matrimonium. Quia « fraus et dolus nemini debet patrocinari, » secundùm jura. Sed ille qui verbis exprimit consensum quem in corde non habet, dolum committit. Ergo non debet sibi patrocinari ut ab obligatione matrimonii liber reddatur.

2. Præterea, consensus mentalis alterius non potest esse alicui notus, nisi quatenus per verba exprimitur. Si ergo expressio verborum non sufficit, sed consensus interior requiritur in utroque conjugum, tunc neuter poterit scire de altero an sit ei verus conjux, et ita erit fornicator quandocumque matrimonio utetur.

3. Præterea, si aliquis probatur per verba de præsenti in aliquam consensisse, cogitur per excommunicationis sententiam ut eam habeat in uxorem, quamvis dicat consensum mentalem defuisse, etiamsi postea cum alia contraxerit consensu mentali verbis expresso. Sed hoc non esset, si requireretur consensus mentalis ad matrimonium. Ergo non requiritur.

Sed contra est, quod Innocentius III dicit in Decretali quadam, in casu isto loquens, « Sine consensu nequeunt cætera fœdus perficere conjugale. »

Præterea, intentio requiritur in omnibus sacramentis. Sed ille qui corde non consentit, non habet intentionem matrimonii contrahendi. Ergo non fit matrimonium.

(Conclusio. — Consensus exterioribus verbis expressus absque interiori consensu, nullum matrimonium facit.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut se habet ablutio exterior ad baptismum, ita se habet expressio verborum ad hoc sacramentum, ut dictum est (art. 2). Unde, sicut si aliquis ablutionem exteriorem reciperet, non intendens recipere sacramentum, sed ludum et dolum facere, non esset baptizatus;

ita expressio verborum sine interiori consensu matrimonium non facit.

Ad primum ergo dicendum, quòd ibi sunt duo; scilicet: defectus consensus, qui sibi patrocinatur in foro conscientiæ, ut non astringatur vinculo matrimonii, quamvis non in foro Ecclesiæ, in quo judicatur secundum allegata; et dolus verborum, et hic non patrocinatur nec in foro conscientiæ, nec in foro Ecclesiæ, quia in utroque pro hoc punitur.

Ad secundum dicendum, quòd si desit consensus mentalis ex parte unius, ex neutra parte est matrimonium, quia matrimonium consistit in mutua conjunctione, ut dictum est (qu. 44, art. 1). Tamen probabiliter potest credi dolus non esse, nisi signa evidentia doli appareant; quia « de quolibet præsumendum est bonum, nisi probetur contrarium. » Unde ille ex cujus parte dolus non est, à peccato excusatur per ignorantiam.

Ad tertium dicendum, quòd in tali casu Ecclesia compellit eum ad standum cum prima uxore, quia secundùm ea judicat quæ foris apparent, nec decipitur in justitia sive jure, quamvis decipiatur in facto. Sed ille debet potiùs excommunicationem sustinere, quàm ad primam uxorem accedat; vel debet in alias regiones remotiùs fugere.

ARTICULUS V.

Utrùm consensus in occulto factus per verba de præsenti, faciat matrimonium.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd consensus in occulto factus per verba de præsenti, non faciat matrimonium. Res enim in potestate alterius existens, non transfertur in potestatem alterius, nisi consentiente illo in cujus potestate erat. Sed puella erat in potestate patris. Ergo non potest per matrimonium transire in potestatem viri, nisi patre consentiente; et ita, si fiat in occulto consensus, etiam per verba de præsenti expressus, non erit matrimonium.

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 28, qu. unic., art. 3.

2. Præterea, sicut in matrimonio actus noster est quasi de essentia sacramenti, ita etiam in pœnitentia. Sed sacramentum pœnitentiæ non perficitur, nisi mediantibus Ecclesiæ ministris, qui sunt sacramentorum dispensatores. Ergo nec matrimonium perfici potest in occulto, absque sacerdotali benedictione.

3. Præterea, baptismus, quia potest in occulto et in aperto fieri, non prohibetur ab Ecclesia fieri in occulto. Sed Ecclesia prohibet clandestina fieri matrimonia. Ergo non possunt fieri in occulto.

4. Præterea, inter eos qui in secundo gradu sibi attinent, matrimonium contrahi non potest, quia Ecclesia prohibuit. Sed similiter Ecclesia prohibuit clandestina matrimonia. Ergo non possunt esse vera matrimonia.

Sed contra, « positâ causâ, ponitur effectus. » Sed causa sufficiens matrimonii est consensus per verba de præsenti expressus. Ergo, sive fiat in publico, sive in occulto, matrimonium sequitur.

Præterea, ubicumque est debita materia et debita forma sacramenti, ibi est sacramentum. Sed in occulto matrimonio servatur debita materia, quia ibi sunt legitimæ personæ ad contrahendum; et debita forma, quia ibi sunt verba de præsenti consensum exprimentia. Ergo est ibi verum matrimonium.

(Conclusio. — Consensus in occulto factus, quanquam malus et jure prohibitus, matrimonium tamen facit, si fiat inter legitimas personas.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut in aliis sacramentis quædam sunt de essentia sacramenti, quibus omissis non est sacramentum; quædam autem ad solemnitatem sacramenti pertinent, quibus omissis verum nihilominùs perficitur sacramentum, quamvis peccet qui omittit; ita etiam consensus expressus per verba de præsenti inter personas legitimas ad contrahendum, matrimonium facit; quia hæc duo sunt de essentia sacramenti, alia autem omnia sunt de solemnitate sacramenti, quia ad hoc adhibentur ut matrimonium convenientiùs fiat. Unde, si omittantur, verum est matrimonium, quamvis peccent sic contrahentes, nisi per aliquam legitimam causam excusentur.

Ad primum dicendum, quòd puella non est in potestate patris quasi ancilla, ut sui corporis potestatem non habeat; sed quasi filia, ad educandum. Et ideo, secundùm hoc quòd libera est, potest se in potestatem alterius absque consensu patris dare; sicut etiam potest aliquis, vel aliqua, intrare religionem absque consensu parentum, cùm sit persona libera.

Ad secundum dicendum, quòd actus noster in pœnitentia, quamvis sit de essentia sacramenti, non tamen est sufficiens ad inducendum proximum effectum sacramenti, scilicet absolutionem à peccatis. Et ideo oportet quòd, ad perfectionem sacramenti, interveniat actus sacerdotis. Sed, in matrimonio, actus nostri sunt causa sufficiens ad inducendum proximum effectum, qui est obligatio; quia quicumque est sui juris, potest se alteri obligare. Et ideo sacerdotis benedictio non requiritur in matrimonio quasi de essentia sacramenti.

Ad tertium dicendum, quòd etiam prohibitum est, ne baptismum aliquis accipiat præterquam à sacerdote, nisi in articulo necessitatis. Matrimonium autem non est sacramentum necessitatis. Et ideo non est similis ratio. Prohibentur autem clandestina matrimonia, propter pericula quæ inde evenire solent; quia frequenter in talibus est aliqua fraus ex altera parte; frequenter etiam ad talia conjugia transeunt, dum pœnitent de illis quæ subitò facta sunt; et multa alia mala inde accidunt; et speciem turpitudinis præter hoc habent.

Ad quartum dicendum, quòd non sunt prohibita clandestina matrimonia quasi contra essentialia matrimonii existentia, sicut sunt prohibita matrimonia illegitimarum personarum, quæ sunt materia indebita huic sacramento. Et ideo non est simile.

QUÆSTIO XLVI.

De consensu cui advenit juramentum vel copula carnalis, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de consensu cui advenit juramentum vel copula carnalis.

Circa quod quæruntur duo (1) : 1° Utrùm juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso, faciat matrimonium. 2° Utrùm copula carnalis, eidem consensui adveniens, faciat matrimonium.

ARTICULUS I.

Utrùm juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso, faciat matrimonium.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso, faciat matrimonium. Nullus enim potest se obligare ut faciat contra jus divinum. Sed implere juramentum, est de jure divino, ut patet *Matth.*, V : « Reddes autem Domino juramenta tua. » Ergo per nullam obligationem sequentem potest evenire quòd homo non debeat implere juramentum priùs factum. Si ergo post consensum in aliquam per verba de futuro, juramento firmatum, aliquis alteri se obligat per verba de præsenti, videtur quòd nihilominùs debeat juramentum primum servare. Sed hoc non esset, nisi illo juramento esset matrimonium illud perfectum. Ergo juramentum adjunctum consensui per verba de futuro, facit matrimonium.

2. Præterea, veritas divina fortior est quàm veritas humana. Sed per juramentum veritate divina firmatur aliquid. Cùm ergo verba exprimentia consensum de præsenti, in quibus est sola veritas humana, matrimonium perficiant, vi-

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 28, qu. 1, art. 1 et 2.

detur quòd multò ampliùs id efficere possint verba de futuro, juramento firmata.

3. Præterea, secundùm Apostolum, *ad Hebr.* VI : « Omnis controversiæ finis ad confirmationem est juramentum. » Ergo, in judicio saltem, plus standum est juramento quàm simplici verbo. Si ergo aliquis simplici verbo consentiat in aliquam per verba de præsenti, postquam consenserit in aliam cum juramento, per verba de futuro, videtur quòd judicio Ecclesiæ debeat compelli stare cum prima, et non cum secunda.

4. Præterea, verba de futuro simpliciter prolata faciunt sponsalia. Sed juramentum ibi aliquid operatur. Ergo facit plus quàm sponsalia. Sed ultra sponsalia non est nisi matrimonium. Ergo facit matrimonium.

Sed contra, quod futurum est, non est. Sed juramentum additum non facit quin verba de futuro significent consensum de futuro. Ergo adhuc matrimonium non est.

Præterea, postquam perfectum est matrimonium, non oportet quòd alius consensus interveniat ad matrimonium. Sed, post juramentum, advenit alius consensus qui matrimonium *facit*; aliàs frustra juraretur illud esse futurum. Ergo non facit matrimonium.

(Conclusio. — Consensus per verba de futuro expressus, nullum efficit matrimonium, etsi sit aliquo juramento firmatus.)

Respondeo dicendum, quòd juramentum adhibetur ad confirmationem dictorum; unde illud tantùm confirmat quod in dictis significatur, nec significatum mutat. Et ideo, cùm verba de futuro ex ipsa sua significatione habeant quòd matrimonium non faciant, quia quod futurum promittitur, nondum fit, etiamsi juramentum adveniat, nondum est matrimonium factum, sicut Magister in littera dicit (IV. *Sentent.*, dist. 28).

Ad primum ergo dicendum, quòd implere juramentum licitum, est de jure divino, non autem implere juramentum illicitum; unde, si aliqua obligatio sequens juramentum, faciat illud illicitum, cùm priùs fuisset licitum, non derogat juri divino qui juramentum priùs factum non servat. Et ita est in proposito; illicitè enim jurat qui illicitè promittit. Promissio autem de alieno est illicita; unde consensus sequens per verba

de præsenti, quo quis transfert dominium sui corporis in aliam, facit præcedens juramentum esse illicitum, quod priùs licitum erat.

Ad secundum dicendum, quòd veritas divina efficacissima est ad firmandum illud cui adhibetur.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quòd juramentum aliquid operatur, non novam obligationem faciens, sed factam confirmans; et sic graviùs peccat qui eam violat.

ARTICULUS II.

Utrùm carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia, faciat matrimonium.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia, faciat matrimonium. Quia majus est consentire facto quàm verbo. Sed ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit promissioni quam priùs fecit. Ergo videtur quòd multò magis per hoc fiat matrimonium, quàm si solis verbis de præsenti consensus fieret.

2. Præterea, consensus non solùm expressus, sed etiam interpretativus, facit matrimonium. Sed nulla potest esse major interpretatio consensûs quàm carnalis copula. Ergo perficitur matrimonium per hoc.

3. Præterea, omnis conjunctio carnalis præter matrimonium facta, est peccatum. Sed mulier non videtur peccare admittendo sponsum ad carnalem copulam. Ergo per hoc fit matrimonium.

4. Præterea, « non dimittitur peccatum nisi restituatur ablatum. » Sed aliquis non potest mulieri quam defloravit sub specie matrimonii, restituere ablatum, nisi eam conjugio ducat. Ergo videtur quòd si etiam post carnalem copulam cum alia contraxerit per verba de præsenti, teneatur ad primam redire; quod non esset, nisi inter eos esset matrimonium. Ergo carnalis copula, post consensum de futuro, facit matrimonium.

Sed contra est, quod dicit Nicolaus Papa : « Si consensus

in nuptiis defuerit, cætera etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur. »

Præterea, quod sequitur ad aliquid, non facit ipsum. Sed carnalis copula sequitur ipsum matrimonium, sicut effectus causam. Ergo non potest facere matrimonium.

(Conclusio. — Carnalis copula, cùm consensum significare videatur, in Ecclesiæ foro post sponsalia matrimonium efficere dicitur, licèt in foro conscientiæ, si interior consensus desit, non perficiat.)

Respondeo dicendum, quòd de matrimonio possumus loqui dupliciter : Uno modo, quantùm ad forum conscientiæ; et sic, in rei veritate, carnalis copula non habet quòd perficiat matrimonium, cujus sponsalia præcesserunt per verba de futuro, si consensus interior desit, quia verba etiam de præsenti consensum exprimentia, si consensus mentalis deesset, non facerent matrimonium, ut suprà dictum est (qu. 45, art. 4). Alio modo, quantùm ad judicium Ecclesiæ. Et quia in exteriori judicio, secundùm ea quæ foris patent, judicatur, cùm nihil possit expressiùs significare consensum, quàm carnalis copula, ideo, secundùm judicium Ecclesiæ, carnalis copula consequens sponsalia matrimonium facere judicatur, nisi aliqua signa expressa doli vel fraudis appareant.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit in carnalem copulam, secundùm rei veritatem; sed in matrimonium non consentit ex hoc ipso, nisi secundùm interpretationem juris.

Ad secundum dicendum, quòd interpretatio illa non mutat rei veritatem, sed judicium quod de rebus exteriùs fit.

Ad tertium dicendum, quòd si sponsa sponsum admittat, credens eum velle matrimonium consummare, excusatur à peccato, nisi aliqua signa expressa fraudis appareant; sicut si sint multùm distantis conditionis, vel quantùm ad nobilitatem, vel quantùm ad fortunam, vel aliud signum evidens appareat. Sed tamen sponsus peccat fornicando, et puniendus est de fraude quam facit.

Ad quartum dicendum, quòd in tali casu sponsus, antequam aliam duxerit, tenetur eam ducere in uxorem, si sint æqualis conditionis, vel si sponsa sit melioris conditionis. Sed si

aliam duxerit, jam factus est impotens ad solvendum illud ad quod tenebatur. Et ideo sufficit si ei de nuptiis provideat; et ad hoc etiam non tenetur (ut quidam dicunt), si sponsus sit multò melioris conditionis, aut aliquod signum fraudis evidens fuerit, quia præsumi probabiliter potest quòd sponsa non fuerit decepta, sed decipi se finxerit.

QUÆSTIO XLVII.

De consensu coacto et conditionato, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de consensu coacto et conditionato.

Circa quod quæruntur sex (1): 1° Utrùm aliquis consensus possit esse coactus. 2° Utrùm aliqua coactio metùs cadat in constantem virum. 3° Utrùm consensus coactus tollat matrimonium. 4° Utrùm consensus coactus faciat matrimonium ex parte cogentis. 5° Utrùm per consensum conditionatum fiat matrimonium. 6° Utrùm aliquis ex præcepto patris compelli possit ad matrimonium contrahendum.

ARTICULUS I.

Utrùm aliquis consensus possit esse coactus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd nullus consensus possit esse coactus. Coactio enim in liberum arbitrium cadere non potest secundùm aliquem statum ejus, ut in II. *Sent.*, dist. 25, qu. 1, art. 2, dictum est. Sed consensus est actus liberi arbitrii. Ergo non potest esse coactus.

2. Præterea, violentum idem est quod coactum. Sed coactum est, secundùm Philosophum (lib. III. *Ethic.*, cap. 1),

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 29, qu. 1, art. 1 et seqq.

uno, impedit ipsum in altero, quia non potest esse quòd aliquis sit vir non uxoris, vel quòd aliqua sit uxor non habens virum, sicut nec mater non habens filium. Et ideo dicitur communiter quòd « matrimonium non claudicat. »

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis actus amantis possit transire in non amantem, tamen unio inter eos non potest esse, nisi sit mutua amatio. Et ideo dicit Philosophus in VIII. *Ethic.* (cap. 2), quòd « ad amicitiam (quæ in quadam unione consistit) requiritur redamatio. »

Ad secundum dicendum, quòd ex consensu libero illius qui primò coactus est, non fit matrimonium, nisi in quantum consensus præcedens in altero adhuc manet in suo vigore. Unde, si dissentiret, non fieret matrimonium.

ARTICULUS V.

Utrùm per consensum conditionatum fiat matrimonium.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd nec per consensum conditionatum fiat matrimonium. Quia quod sub conditione ponitur, non simpliciter enuntiatur. Sed in matrimonio oportet esse verba simpliciter exprimentia consensum. Ergo conditio alicujus consensûs non facit matrimonium.

2. Præterea, matrimonium debet esse certum. Sed ubi dicitur aliquid sub conditione, ponitur illud sub dubio. Ergo talis consensus non facit matrimonium.

Sed contra, in aliis contractibus fit obligatio sub conditione, et stat, stante conditione. Ergo, cùm matrimonium sit contractus quidam, videtur quòd possit fieri per conditionatum consensum.

(Conclusio. — Consensus ex conditione de præsenti non contraria matrimonio, vel de futuro et necessaria, matrimonium efficit.)

Respondeo dicendum, quòd conditio apposita aut est de præsenti, aut de futuro. Si de præsenti, et non est contraria matrimonio, sive sit honesta, sive inhonesta, stat matrimo-

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 29, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 3.

nium, stante conditione, et ea non stante, non stat. Sed si sit contraria bonis matrimonii, non efficitur matrimonium; sicut etiam suprà (qu. 43, art. 1), de sponsalibus dictum est. Si autem sit conditio de futuro, aut est necessaria, sicut solem oriri cras; et tunc est matrimonium, quia talia futura sunt præsentia in causis suis. Aut est contingens, « ut datio pecuniæ, vel acceptatio parentum; » et tunc idem est judicium de tali consensu, sicut de consensu qui fit per verba de futuro; unde non facit matrimonium.

Et per hæc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS VI.

Utrùm aliquis præcepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis præcepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum. Dicitur enim *ad Col.*, III : « Filii, obedite parentibus per omnia. » Ergo et in hoc etiam obedire tenentur.

2. Præterea, *Genes.*, XXVIII, Isaac præcepit Jacob quòd non acciperet uxorem de filiabus Chanaan. Non autem præcepisset, nisi de jure præcipere potuisset. Ergo filius in hoc tenetur obedire patri.

3. Præterea, nullus debet promittere, præcipuè per juramentum, pro illo quem non potest cogere ad servandum. Sed parentes promittunt futura matrimonia pro filiis, et etiam juramento firmant. Ergo possunt præcepto cogere filios ad implendum.

4. Præterea, pater spiritualis, scilicet papa, potest compellere præcepto ad matrimonium spirituale, scilicet ad episcopatum accipiendum. Ergo potest et pater carnalis ad matrimonium carnale.

Sed contra, patre imperante matrimonium, filius potest sine peccato religionem intrare. Ergo non tenetur ei in hoc obedire.

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 29, qu. 1, art. 4.

Præterea, si teneretur obedire, sponsalia per parentes contracta absque consensu filiorum essent stabilia. Sed hoc est contra jura. Ergo, etc.

(Conclusio.— Cùm per matrimonium homo perpetuæ mancipetur servituti, non potest pater filium cogere ad matrimonium, quanquam illum ex aliqua rationabili causa ad ipsum possit inducere.)

Respondeo dicendum, quòd, cùm in matrimonio sit quasi quædam servitus perpetua, pater non potest cogere filium ad matrimonium per præceptum, cùm sit liberæ conditionis; sed potest eum inducere ex rationabili causa. Et tunc sicut se habet filius ad causam illam, ita se habet ad præceptum patris; ut scilicet si causa illa cogat de necessitate vel de honestate, et præceptum patris similiter cogat; aliàs non.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Apostoli non intelligitur in illis in quibus est liber sui, sicut pater. Et hujusmodi est matrimonium, per quod etiam filius fit pater.

Ad secundum dicendum, quòd Jacob aliàs tenebatur ad faciendum hoc quod mandabat Isaac: tum propter malitiam illarum mulierum; tum quia semen Chanaan de terra quæ semini patriarcharum promittebatur, erat disperdendum. Et ideo Isaac præcipere poterat.

Ad tertium dicendum, quòd non jurant nisi illa conditione subintellecta, si illis placuerit; et ipsi obligantur ad eos bona fide inducendum.

Ad quartum dicendum, quòd dicunt quidam, quòd papa non potest præcipere alicui quòd accipiat episcopatum, quia consensus debet liber esse. Sed, hoc posito, periret ecclesiasticus ordo; nisi enim aliquis posset cogi ad suscipiendum regimen Ecclesiæ, Ecclesia conservari non posset, cùm quandoque illi qui sunt idonei ad hoc, nolint suscipere, nisi coacti. Et ideo dicendum, quòd non est simile hinc inde, quia non est aliqua corporalis servitus in matrimonio spirituali, sicut in corporali; est enim spirituale matrimonium sicut quoddam officium dispensandæ rei publicæ, I. *Cor.*, IV : « Sic nos existimet homo ut ministros, » etc.

QUÆSTIO XLVIII.

De objecto consensûs, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de objecto consensûs.

Circa quod quæruntur duo : 1° Utrùm consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. 2° Utrùm consensus in aliquam propter causam inhonestam, faciat matrimonium.

ARTICULUS I.

Utrùm consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. Dicit enim Hieronymus, quòd « voventibus virginitatem, non solùm nubere, sed etiam velle nubere damnabile est. » Sed non esset damnabile, nisi esset virginitati contrarium, cui nuptiæ non contrariantur, nisi ratione carnalis copulæ. Ergo consensus voluntatis qui est in nuptiis, est in carnalem copulam.

2. Præterea, omnia quæ sunt in matrimonio inter virum et uxorem, possunt esse licita inter fratrem et sororem, excepta carnali copula. Sed non potest licitè inter eos fieri consensus matrimonialis. Ergo consensus matrimonialis est consensus in carnalem copulam.

3. Præterea, si mulier dicat viro : « Consentio in te, dum tamen non cognoscas me, » non est consensus matrimonialis, quia aliquid est ibi contra substantiam prædicti consensûs. Sed non esset, nisi dictus consensus esset in carnalem copulam. Ergo, etc.

4. Præterea, in qualibet re, initium consummationi respondet. Sed matrimonium consummatur per carnalem copulam. Ergo, cùm initietur per consensum, videtur quòd consensus sit in carnalem copulam.

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 28, qu. 1, art. 4.

Sed contra, nullus consentiens in carnalem copulam, est virgo mente et carne. Sed beatus Joannes Evangelista post consensum nuptialem fuit virgo mente et carne. Ergo non consensit in carnalem copulam.

Præterea, effectus respondet causæ. Sed consensus est causa matrimonii. Cùm ergo de essentia matrimonii non sit carnalis copula, videtur quòd nec consensus, qui matrimonium causat, sit in carnalem copulam.

(Conclusio. — Cùm conjunctio carnalis non sit matrimonium essentialiter, consensus matrimonium faciens non est consensus in carnalem copulam, sed in matrimonium, in ordine ad carnalem copulam.)

Respondeo dicendum, quòd consensus qui matrimonium facit, est consensus in matrimonium, quia effectus proprius voluntatis est ipsum volitum; unde, sicut carnalis copula se habet ad matrimonium, ita consensus, qui matrimonium causat, est in carnalem copulam. Matrimonium autem (ut suprà dictum est, qu. 44, art. 1), non est essentialiter ipsa conjunctio carnalis, sed quædam associatio viri et uxoris, in ordine ad carnalem copulam et alia quæ ex consequenti ad virum et uxorem pertinent, secundùm quòd eis datur potestas ad invicem respectu carnalis copulæ; et hæc associatio conjugalis copula dicitur. Unde patet, quòd benè dixerunt illi, qui dixerunt quòd consentire in matrimonium, est consentire in carnalem copulam implicitè, non explicitè; non enim debet intelligi, nisi sicut implicitè continetur effectus in sua causa, quia potestas carnalis copulæ, in quam consentitur, est causa carnalis copulæ, sicut potestas utendi re sua est causa usûs.

Ad primum ergo dicendum, quòd consensus in matrimonium ideo est damnabilis post votum virginitatis, quia per talem consensum datur potestas ad id quod non licet; sicut peccaret, qui daret alteri potestatem accipiendi illud quod ipse in depositò habet, non solùm in hoc quod ei actualiter traderet. De consensu autem beatæ Virginis dictum est, III part. qu. 29, art. 2.

Ad secundum dicendum, quòd inter fratrem et sororem non potest esse potestas in invicem ad carnalem copulam, sicut nec licitè carnalis copula; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quòd illa conditio explicita non solùm actui, sed etiam potestati contrariatur copulæ carnalis; et ideo est contraria matrimonio.

Ad quartum dicendum, quòd initiatum matrimonium respondet consummato, sicut habitus vel potestas actui, qui est operatio. Rationes autem in contrarium ostendunt, quòd non sit consensus in carnalem copulam explicitè, et hoc est verum.

ARTICULUS II.

Utrùm matrimonium possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd matrimonium non possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam. Unius enim unica est ratio. Sed matrimonium est unum sacramentum. Ergo non potest fieri ex alterius finis intentione, quàm illius ad quem à Deo institutum est; scilicet ad procreationem prolis.

2. Præterea, conjunctio matrimonii est à Deo, ut patet *Matth.*, XIX: « Quod Deus conjunxit, homo non separet. » Sed conjunctio quæ fit propter turpes causas, non est à Deo. Ergo non est matrimonium.

3. Præterea, in aliis sacramentis si non servetur intentio Ecclesiæ, non est verum sacramentum. Sed intentio Ecclesiæ, in sacramento matrimonii, non est ad aliquam turpem causam. Ergo si ex aliqua turpi causa matrimonium contrahatur, non erit verum matrimonium.

4. Præterea, secundùm Boetium (in *Topicis*), « cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est. » Sed matrimonium semper est bonum. Ergo non est matrimonium, si propter malum finem fiat.

5. Præterea, matrimonium significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ. Sed ibi non cadit aliqua turpitudo. Ergo nec matrimonium potest contrahi propter aliquam turpem causam.

Sed contra est, quòd qui baptizat alium intentione lucrandi,

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 30, qu. 1, art. 3.

verè baptizat. Ergo et qui contrahit cum aliqua intentione lucri, verum est matrimonium.

Præterea, hoc idem probant exempla et auctoritates quæ ponuntur in littera.

(CONCLUSIO. — Matrimonium ex consensu ob inhonestam causam, verum matrimonium est, quanquam culpabilis sit hujusmodi consensus.)

Respondeo dicendum, quòd causa finalis matrimonii, potest accipi dupliciter; scilicet per se et per accidens. Per se quidem causa matrimonii est, ad quam matrimonium est de se ordinatum. Et hæc semper bona est, scilicet procreatio prolis, et vitatio fornicationis. Sed per accidens causa finalis ipsius est hoc quod contrahentes intendunt ex matrimonio. Et quia hoc quod ex matrimonio intenditur, consequitur ad matrimonium, et priora non variantur ex posterioribus, sed è converso, ideo ex illa causa non recipit matrimonium bonitatem vel malitiam, sed ipsi contrahentes, quorum est finis per se. Et quia causæ per accidens sunt infinitæ, ideo infinitæ tales causæ possunt esse in matrimonio, quarum quædem *sunt* honestæ et quædam inhonestæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd verum est de causa per se et principali. Sed quod habet unum finem per se principalem, potest habere plures fines secundarios per se, et infinitos per accidens.

Ad secundum dicendum, quòd conjunctio potest accipi pro ipsa relatione quæ est matrimonium, et talis semper est à Deo, et bona est, à quacumque fiat causa; vel pro actu eorum qui conjunguntur, et sic est quandoque mala, et non est à Deo, simpliciter loquendo. Nec est inconveniens quòd aliquis effectus sit à Deo, cujus causa est mala, sicut proles quæ ex adulterio suscipitur; non enim est ex illa causa in quantum est mala, sed in quantum habet aliquid de bono, secundùm quòd est à Deo, quamvis non simpliciter sit à Deo.

Ad tertium dicendum, quòd intentio Ecclesiæ qua intendit sacramentum tradere, est de necessitate cujuslibet sacramenti, ita quòd eâ non observatâ, nihil in sacramentis agitur. Sed intentio Ecclesiæ qua intendit utilitatem ex sacramento provenientem, est de *bene esse* sacramenti, et non de necessitate

ejus. Unde, si non observetur, nihilominùs est verum sacramentum. Sed tamen prætermittens hanc intentionem, peccat; sicut si in baptismo non intendatur sanitas mentis, quam Ecclesia intendit. Et similiter ille qui intendit matrimonium contrahere, quamvis matrimonium non ordinet ad illum finem quem Ecclesia intendit, nihilominùs verum matrimonium contrahit.

Ad quartum dicendum, quòd illud malum intentum non est finis matrimonii, sed contrahentium.

Ad quintum dicendum, quòd ipsa unio est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ, et non operatio unitorum. Et ideo ratio non sequitur.

QUÆSTIO XLIX.

De bonis matrimonii, in sex articulos divisa.

Consequenter considerandum est de bonis matrimonii.

Circa quòd quæruntur sex (1) : 1° Utrùm debeant haberi aliqua bona ad excusandum matrimonium. 2° Utrùm sufficienter assignentur. 3° Utrùm bonum sacramenti sit principalius inter alia bona. 4° Utrùm actus matrimonii per prædicta bona à peccato excusetur. 5° Utrùm sine eis aliquando à peccato excusari possit. 6° Utrùm quando est sine eis, sit semper peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrùm haberi debeant aliqua bona ad excusandum matrimonium.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd matrimonium non debeat habere aliqua bona quibus excusetur. Sicut enim conservatio individui, quæ fit per ea quæ ad nutritivam perti-

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 31, qu. 1, art. 1 et seqq.

nent, est de intentione naturæ, ita conservatio speciei, quæ fit per matrimonium; et multò magis, quantò melius et dignius est bonum speciei, quàm bonum unius individui. Sed ad actum nutritivæ excusandum non indigetur aliquibus bonis. Ergo nec etiam ad excusandum matrimonium.

2. Præterea, secundùm Philosophum in VIII. *Ethic.* (cap. 12), amicitia quæ est inter virum et uxorem est naturalis, et claudit in se *honestum*, *utile* et *delectabile*. Sed illud quod est de se honestum, non indiget aliqua excusatione. Ergo nec matrimonio deberent attribui aliqua bona excusantia.

3. Præterea, matrimonium est institutum in remedium et in officium, ut supra dictum est (qu. 42, art. 2). Sed, secundùm quòd est in officium, non indiget excusatione, quia sic etiam in paradiso excusatione indiguisset; quod falsum est; ibi enim fuissent « honorabiles nuptiæ et torus immaculatus, » ut Augustinus dicit. Similiter nec secundùm quòd est in remedium, sicut nec alia sacramenta, quæ in remedium peccati sunt instituta. Ergo matrimonium hujusmodi excusantia habere non debet.

4. Præterea, ad omnia quæ honestè fieri possunt virtutes dirigunt. Si ergo matrimonium aliquibus bonis potest honestari, non indiget aliis honestantibus quàm animi virtutibus; et sic non debent matrimonio aliqua bona assignari, quibus honestetur, sicut nec in aliis in quibus virtutes dirigunt.

Sed contra, ubicumque est indulgentia, ibi est necessaria aliqua excusationis ratio. Sed matrimonium conceditur, in statu infirmitatis, « secundùm indulgentiam, » ut patet I. *Corinth.*, VII. Ergo indiget per aliqua bona excusari.

Præterea, concubitus fornicarius et matrimonialis sunt ejusdem speciei, quantùm ad speciem naturæ. Sed concubitus fornicarius de se est turpis. Ergo ad hoc quòd matrimonialis non sit turpis, oportet ei aliquid addi quod ad honestatem ejus pertineat, et in aliam speciem moris trahat.

(Conclusio.— Cùm in conjunctione viri et mulieris, propter delectationem et temporalium sollicitudinem, quædam rationis jactura accidat, oportuit aliqua bona esse quibus matrimonii ratio honesta appareret, et hæc jactura compensaretur.)

Respondeo dicendum, quòd nullus sapiens debet jacturam aliquam sustinere, nisi pro aliqua recompensatione alicujus æqualis vel melioris boni. Unde electio alicujus quod aliquam jacturam habet annexam, indiget alicujus boni adjunctione, per cujus recompensationem ordinetur et honestetur. In conjunctione autem viri et mulieris rationis jactura accidit : tum quia, propter vehementiam delectationis, absorbetur ratio, ut non possit aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit (VII. *Ethic.*, cap. 11); tum etiam propter tribulationem carnis, quam oportet tales sustinere ex sollicitudine temporalium, ut patet I. *Cor.*, VII. Et ideo talis conjunctionis electio non potest esse ordinata, nisi per recompensationem aliquorum ex quibus dicta conjunctio honestetur. Et hæc sunt bona quæ matrimonium excusant et honestum reddunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd in actu comestionis non est tam vehemens delectatio rationem absorbens, sicut est in prædicta actione : tum quia vis generativa, per quam originale traducitur, est infecta et corrupta, nutritiva autem, per quam non traducitur, non est corrupta, neque infecta (1); tum etiam quia defectum individui quilibet magis sentit in seipso, quàm defectum speciei. Unde, ad excitandum ad comestionem, secundùm quam defectui individui subvenitur, sufficit sensus ipsius defectûs. Sed, ad excitandum ad actum quo defectui speciei subvenitur, divina providentia delectationem apposuit in illo actu; quæ etiam animalia bruta movet, in quibus non est infectio originalis peccati. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd ista bona quæ matrimonium honestant, sunt de ratione matrimonii. Et ideo non indiget eis quasi exterioribus quibusdam ad honestandum, sed quasi causantibus in ipso honestatem quæ ei secundùm se competit.

Ad tertium dicendum, quòd matrimonium ex hoc ipso quòd

(1) *Corrupta* quantùm ad se, *infecta* quantùm ad alios; nam corruptio quidem soli corrupto nocet, sed infectio transit ac refunditur in alia. Unde *infectum* esse plus est quàm *corruptum*.

est in officium vel in remedium, habet rationem utilis et honesti. Sed utrumque horum ei competit, ex hoc quòd hujusmodi bona habet quibus sit in officium et remedium concupiscentiæ adhibens.

Ad quartum dicendum, quòd aliquis actus virtutis honestatur, et virtute, quasi principio elicitivo, et circumstantiis, quasi formalibus principiis ipsius. Hoc autem modo se habent bona matrimonii ad matrimonium, sicut circumstantiæ ad actum virtutis, ex quibus habet quòd virtutis actus esse possit.

ARTICULUS II.

Utrùm bona matrimonii sufficienter assignentur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd insufficienter bona matrimonii assignentur à Magistro Sententiarum; scilicet: *fides, proles* et *sacramentum*. Quia matrimonium non solùm fit in hominibus ad prolem procreandam et nutriendam, sed etiam ad consortium communis vitæ, propter operum communicationem, ut dicitur in VIII. *Ethic.* (cap. 12). Ergo, sicut ponitur proles bonum matrimonii; ita deberet poni operum communicatio.

2. Præterea, conjunctio Christi ad Ecclesiam, quam matrimonium significat, perficitur per charitatem. Ergo inter bona matrimonii magis debet poni charitas quàm fides.

3. Præterea, in matrimonio sicut exigitur quòd neuter conjugum ad alterius torum accedat, ita exigitur quòd unus alteri debitum reddat. Sed primum pertinet ad fidem, ut Magister dicit. Ergo deberet etiam justitia, propter redditionem debiti, inter bona matrimonii computari.

4. Præterea, sicut in matrimonio, in quantum significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ, requiritur indivisibilitas, ita et unitas, ut sit una unius. Sed *sacramentum*, quod inter tria bona matrimonii computatur, pertinet ad indivisionem. Ergo deberet esse aliquid aliud quod pertineret ad unitatem.

5. Sed contra, videtur quòd superfluant, quia unica virtus sufficit ad unicum actum honestandum. Sed fides est una quæ-

dam virtus. Ergo non oportuit alia duo addere ad honestandum matrimonium.

6. Præterea, non ex eodem aliquid accipit rationem *utilis* et *honesti*, cùm utile et honestum ex opposito bonum dividant. Sed ex prole matrimonium accipit rationem utilis. Ergo proles non debet computari inter bona quibus matrimonium honestatur.

7. Præterea, nihil debet poni ut proprietas vel conditio sui ipsius. Sed hæc bona ponuntur ut quædam conditiones matrimonii. Ergo, cùm matrimonium sit sacramentum, non debet poni *sacramentum* inter bona matrimonii.

(Conclusio. — Proles, fides ac sacramentum prima et potiora sunt bona quibus matrimonii ratio honesta redditur.)

Respondeo dicendum, quòd matrimonium est in officium naturæ, et est sacramentum Ecclesiæ. In quantum autem est in officium naturæ, duobus ordinatur, sicut et quilibet alius virtutis actus, quorum unum exigitur ex parte ipsius agentis; et hoc est intentio finis debiti; et sic ponitur bonum matrimonii proles. Aliud exigitur ex parte ipsius actûs, qui est bonus in genere, ex hoc quòd cadit supra debitam materiam; et sic est fides, per quam homo ad suam accedit, et non ad aliam. Sed ulteriùs habet aliquam bonitatem in quantum est sacramentum; et hoc significatur ipso nomine *sacramenti*.

Ad primum ergo dicendum, quòd in prole non solùm intelligitur procreatio prolis, sed etiam educatio ipsius, ad quam sicut ad finem, ordinatur tota communicatio operum, quæ est inter virum et uxorem in quantum sunt matrimonio conjuncti quia « patres naturaliter thesaurizant filiis; » ut patet II. *Cor.* XII. Et sic in prole, quasi in principali fine, alius, quasi secundarius, includitur.

Ad secundùm dicendum, quòd *fides* non accipitur hic prout est virtus theologica; sed prout est pars justitiæ, secundùm quòd *fides* dicitur ex hoc quòd fiant dicta in conservatione promissorum; quia in matrimonio, cùm sit quidam contractus, est quædam promissio, per quam talis vir talis mulieri determinatur.

Ad tertium dicendum, quòd, sicut in promissione matrimonii continetur ut neuter ad alienum torum accedat, ita

etiam quòd sibi invicem debitum reddant; et hoc etiam est principalius, cùm sequatur ex ipsa mutua potestate invicem data. Et ideo utrumque ad *fidem* pertinet. Sed in libro *Sententiarum* ponitur illud quod est minùs manifestum.

Ad quartum dicendum, quòd in sacramento non solùm intelligenda est indivisio, sed omnia illa quæ consequuntur matrimonium ex hoc quòd est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ. Vel dicendum, quòd unitas quam objectio tangit pertinet ad *fidem*, sicut indivisio ad *sacramentum*.

Ad quintum dicendum, quòd *fides* non accipitur hìc pro aliqua virtute, sed pro quadam conditione virtutis ex qua fides nominatur, quæ ponitur pars justitiæ.

Ad sextum dicendum, quòd, sicut debitus usus boni utilis accipit rationem honesti, non quidem ex utili, sed ex ratione, quæ rectum usum facit; ita etiam ordinatio ad aliquod bonum utile, potest facere bonitatem honestatis, ex vi rationis debitam ordinationem facientis. Et hoc modo matrimonium, ex hoc quòd ordinatur ad prolem, utile est, et nihilominus honestum, in quantum debitè ordinatur.

Ad septimum dicendum, quòd, sicut magister dicit, dist. 8, IV. *Sententiarum*, *sacramentum* non dicitur hìc ipsum matrimonium, sed inseparabilitatis ejus, quæ ejusdem est rei signum, cujus est matrimonium. Vel dicendum quòd, quamvis matrimonium sit sacramentum, tamen aliud est matrimonio esse matrimonium, et aliud est ei esse sacramentum, quia non solùm ad hoc est institutum ut sit in signum rei sacræ, sed etiam ut sit in officium naturæ. Et ideo ratio sacramenti est quædam conditio adveniens matrimonio secundùm se considerato, ex quo etiam honestatem habet. Et ideo sacramentalitas ejus, ut ita dicam, ponitur inter bona honestantia matrimonium; et secundùm hoc in tertio bono matrimonii, scilicet *sacramento*, non solùm intelligitur inseparabilitas, sed etiam omnia quæ ad significationem ipsius pertinent.

ARTICULUS III.

Utrùm sacramentum *sit principalius inter bona matrimonii.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd *sacramentum* non sit principalius inter bona matrimonii. Quia « finis est potissimum in unoquoque. » Sed proles est matrimonii finis. Ergo proles est principalius matrimonii bonum.

2. Præterea, principalius, in ratione speciei, est differentia, quæ complet speciem, quàm genus; sicut forma quàm materia, in constitutione rei naturalis. Sed *sacramentum* competit matrimonio ex ratione sui generis, *proles* autem et *fides* ex ratione differentiæ, in quantum est tale sacramentum. Ergo alia duo sunt magis principalia in matrimonio quàm sacramentum.

3. Præterea, sicut invenitur matrimonium sine prole et fide, ita invenitur sine inseparabilitate; sicut patet quando alter conjugum ante matrimonium consummatum ad religionem transit. Ergo nec ex hac ratione *sacramentum* est matrimonio principalius.

4. Præterea, effectus non potest esse principalior suâ causâ. Sed consensus, qui est causa matrimonii, frequenter immutatur. Ergo et matrimonium dissolvi potest; et sic inseparabilitas non semper concomitatur matrimonium.

5. Præterea, sacramenta quæ habent effectum perpetuum, imprimunt characterem. Sed in matrimonio non imprimitur character. Ergo non adest ei inseparabilitas perpetua; et ideo, sicut est matrimonium sine prole, ita potest esse sine sacramento. Et sic idem quod priùs.

Sed contra, illud quod ponitur in definitione rei, est ei maximè essentiale. Sed indivisio, quæ pertinet ad *sacramentum*, ponitur in definitione suprà de matrimonio datâ, non autem *proles* vel *fides*. Ergo *sacramentum* inter alia est matrimonio essentialius.

Præterea, virtus divina, quæ in sacramentis operatur, est efficacior quàm virtus humana. Sed *proles* et *fides* pertinent ad matrimonium secundùm quòd est in officium naturæ hu-

manæ, *sacramentum* autem secundùm quòd est ex institutione divina. Ergo *sacramentum* est principalius, in matrimonio, quàm alia duo.

(Conclusio. — Principalius bonum matrimonii, uti dignius, ipsum *sacramentum* est; *proles* verò, id est, prolis intentio, maximè essentialis in ipso est, quam sequitur *fides*, id est, debitum servandæ fidei, deinde sequitur *sacramentum*.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur in re aliqua principalius altero duobus modis : aut quia est essentialius, aut quia dignius. Si quia dignius, sic omnibus modis sacramentum est principalius inter tria conjugii bona, quia pertinet ad matrimonium in quantum est sacramentum gratiæ; alia verò duo pertinent ad ipsum in quantum est quoddam naturæ officium; perfectio autem gratiæ est dignior perfectione naturæ. Si autem dicatur principalius quia essentialius, sic distinguendum est, quia *fides* et *proles* possunt dupliciter considerari : Uno modo in seipsis; et sic pertinent ad usum matrimonii, per quem et proles producitur, et pactio conjugalis servatur. Sed indivisibilitas, quam sacramentum importat, pertinet ad ipsum matrimonium secundùm se, quia ex hoc ipso quòd per pactionem conjugalem sui potestatem sibi invicem in perpetuum conjuges tradunt, sequitur quòd separari non possunt; et inde est quòd matrimonium nunquam invenitur sine inseparabilitate, invenitur autem sine *fide* et *prole*, quia *esse* rei non dependet ab usu suo : et secundum hoc *sacramentum* est essentialius matrimonio quàm *fides* et *proles*. Alio modo possunt considerari *fides* et *proles*, secundùm quòd sunt in suis principiis, ut pro *prole* accipiatur intentio prolis, et pro fide debitum servandi fidem; sine quibus etiam matrimonium esse non potest, quia hæc in matrimonio ex ipsa pactione conjugali causantur, ita quòd si aliquid contrarium his exprimeretur in consensu qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium. Et sic accipiendo *fidem* et *prolem*, *proles* est essentialissimum in matrimonio, et secundò, *fides*, et tertiò, *sacramentum*; sicut etiam homini est essentialius *esse* naturæ quàm *esse* gratiæ, quamvis *esse* gratiæ sit dignius.

Ad primum ergo dicendum, quòd finis, secundùm inten-

tionem, est primum in re, sed secundùm consecutionem, es ultimum. Et similiter proles se habet inter matrimonii bona et ideo quodammodo est principalius, et quodammodo non

Ad secundum dicendum, quòd sacramentum, etiam prou ponitur tertium matrimonii bonum, pertinet ad matrimoniun ratione suæ differentiæ; dicitur enim *sacramentum* ex significatione hujus rei sacræ determinatæ quàm matrimoniun significat.

Ad tertium dicendum, quòd nuptiæ, secundùm Augustinum, sunt bonum mortalium; unde « in resurrectione, nequ nubent, neque nubentur, » ut dicitur *Matth.*, XXII. Et ide vinculum matrimonii non se extendit ultra vitam in qua contrahitur; et ideo dicitur inseparabile, quia non potest in ha vita separari, sed per mortem sive corporalem, post carna lem conjunctionem, sive spiritualem, post spiritualem tantùm

Ad quartum dicendum, quòd, quamvis consensus qui faci matrimonium, non sit perpetuus materialiter, id est, quantùn ad substantiam actûs, quia ille actus cessat, et potest contrarius succedere; tamen, formaliter loquendo, est perpetuus quia est de perpetuitate vinculi, aliàs non faceret matrimonium; non enim consensus ad tempus in aliquam, matrimonium facit. Et dico *formaliter*, secundùm quòd actus accipit speciem ab objecto, et secundùm hoc matrimonium ex consensu inseparabilitatem accipit.

Ad quintum dicendum, quòd, in sacramentis in quibus imprimitur character, traditur potestas ad actus spirituales, sed in matrimonio, ad actus corporales. Unde matrimonium, ratione potestatis quam in se invicem conjuges accipiunt, convenit cum sacramentis in quibus character imprimitur, et ex hoc habet inseparabilitatem, ut magister dicit (IV. *Sentent.*, dist. 31). Sed differt ab eis in quantum potestas illa est ad actus corporales; et propter hoc non imprimit characterem spiritualem.

ARTICULUS IV.

Utrùm actus matrimonii excusetur per bona prædicta.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd actus matrimonii non possit excusari per bona prædicta, ut non sit omninò peccatum. Quia quicumque sustinet damnum majoris boni propter minus bonum, peccat, quia inordinatè sustinet. Sed bonum rationis, quod læditur in ipso actu conjugali, est majus quàm hæc tria conjugii bona. Ergo prædicta bona non sufficiunt ad excusandum conjugalem concubitum.

2. Præterea, si bonum malo addatur in genere moris, totum efficitur malum, non autem totum bonum; quia una circumstantia mala facit actum malum, non autem una bona facit ipsum bonum. Sed actus conjugalis secundùm se est malus; aliàs excusatione non indigeret. Ergo bona matrimonii adjuncta non possunt ipsum bonum facere.

3. Præterea, ubicumque est immoderatio passionis, ibi est vitium in moribus. Sed bona matrimonii non possunt efficere quin delectatio illius actûs sit immoderata. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

4. Præterea, verecundia non est nisi de turpi actu, secundùm Damascenum (lib. II. *De fide orthod.*, cap. 15). Sed bona matrimonii non tollunt erubescentiam ab illo. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

Sed contra, concubitus conjugalis non differt à fornicatione, nisi per bona matrimonii. Si ergo hæc non sufficerent excusare, ipsum tunc matrimonium semper illicitum remaneret; quod est contra id quod habitum est suprà (quæst. 41, art. 3).

Præterea, bona matrimonii se habent ad actum ejus sicut circumstantiæ debitæ, sicut dictum est. Sed circumstantiæ tales sufficienter faciunt quòd actus aliquis non sit malus. Ergo et hæc bona possunt excusare matrimonium, ut nullo modo sit peccatum.

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 31, qu. 2, art. 1.

(Conclusio. — Quanquam minùs honestus appareat matrimonii actus, propter effrenem illam quam semper conjunctam habet delectationem, *proles* tamen, *ac fides*, et *sacramentum* ipsum non tantùm excusant, sed et sanctum reddunt.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis actus dicitur excusari dupliciter : Uno modo, ex parte facientis, ita quòd non imputetur facienti in culpam, quamvis sit malus, vel saltem non in tantam culpam ; sicut ignorantia dicitur excusare peccatum, in toto vel in parte. Alio modo dicitur excusari actus, ex parte sui, ita scilicet quòd non sit malus; et hoc modo prædicta bona dicuntur excusare actum matrimonii. Ex eodem autem habet actus aliquis quòd non sit malus in genere moris, et quòd sit bonus ; quia non est aliquis actus indifferens, ut in II. libro dictum est (dist. 40, qu. 1, art. 5). Dicitur autem aliquis humanus actus bonus dupliciter : Uno modo, *bonitate virtutis*. Et sic habet actus quòd sit bonus ex his quæ ipsum in medio ponunt. Et hoc faciunt in actu matrimonii *fides* et *proles*, ut ex dictis patet (art. 2). Alio modo, *bonitate sacramenti*, secundùm quòd actus non solùm *bonus*, sed etiam *sanctus* dicitur. Et hanc bonitatem habet actus matrimonii ex indivisibilitate conjunctionis, secundùm quam significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Et sic patet quòd prædicta bona sufficienter actum matrimonii excusant.

Ad primum ergo dicendum, quòd per matrimonii actum non incurrit homo damnum rationis quantùm ad habitum, sed solùm quantùm ad actum. Nec est inconveniens quòd quandoque aliquis actus, qui est melior secundùm genus suum, interrumpatur pro aliquo minùs bono actu ; hoc enim sine peccato fieri potest ; sicut patet in eo qui ab actu contemplationis cessat, ut interdum actioni vacet.

Ad secundùm dicendum, quòd ratio illa procederet, si malum quòd inseparabiliter comitatur concubitum, esset malum culpæ. Nunc autem non est malum culpæ, sed pœnæ tantùm, quæ est inobedientia concupiscentiæ ad rationem. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quòd superabundantia passionis quæ facit vitium, non attenditur secundùm quantitativam ipsius

intensionem, sed secundùm proportionem ipsius ad rationem. Unde tunc solùm passio reputatur immoderata, quando limites rationis excedit. Delectatio autem quæ fit in actu matrimoniali, quamvis sit intentissima secundùm quantitatem, non tamen excedit limites sibi à ratione præfixos ante principium suum, quamvis in ipsa delectatione ratio eos ordinare non possit.

Ad quartum dicendum, quòd turpitudo illa quæ semper est in actu matrimoniali, et erubescentiam facit, est turpitudo pœnæ, et non culpæ; quia de quolibet defectu homo naturaliter erubescit.

ARTICULUS V.

Utrùm actus matrimonialis excusari possit sine bonis matrimonii.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd actus matrimonialis excusari possit etiam sine bonis matrimonii. Qui enim à natura tantùm movetur ad actum matrimonii, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere, quia bona matrimonii pertinent ad gratiam vel virtutem. Sed quando aliquis solo appetitu naturali movetur ad actum prædictum, non videtur esse peccatum, quia nullum naturale est malum, cùm malum sit « præter naturam et præter ordinem, » ut Dionysius dicit (*De divin. Nom.*, cap. 4). Ergo actus matrimonialis excusari potest, etiam sine bonis matrimonii.

2. Præterea, ille qui utitur conjuge ad fornicationem vitandam, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere. Sed talis non peccat, ut videtur, quia ad hoc est matrimonium concessum humanæ infirmitati, ut fornicatio vitetur, ut patet I. *Cor.*, VII. Ergo etiam sine bonis matrimonii potest actus ejus excusari.

3. Præterea, ille qui utitur re sua ad libitum, non facit contra justitiam; et sic non peccat, ut videtur. Sed per matrimonium uxor efficitur res viri, et è contrario. Ergo si se invicem ad libitum utuntur libidine movente, non videtur esse peccatum; et sic idem quod priùs.

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 31, qu. 2, art. 2.

4. Præterea, illud quod est bonum ex genere, non efficitur malum, nisi ex mala intentione fiat. Sed actus matrimonialis, quo quis cognoscit suam, est ex genere bonus. Ergo non potest esse malus, nisi mala intentione fiat. Sed potest bona intentione fieri, etiamsi non intendat aliquod bonum matrimonii; putà, cùm quis salutem corporalem per hoc intendit servare, aut consequi. Ergo videtur quòd, etiam sine matrimonii bonis, actus ille possit excusari.

Sed contra, « remotâ causâ, removetur effectus. » Sed causa honestatis actûs matrimonialis sunt matrimonii bona. Ergo sine eis non potest actus matrimonialis excusari.

Præterea, non differt actus prædictus ab actu fornicario, nisi in prædictis bonis. Sed concubitus fornicarius semper est malus. Ergo, si non excusatur prædictis bonis, etiam matrimonialis actus semper erit malus.

(Conclusio. — Actus matrimonialis semper culpabilis et peccatum est, nisi prolis intentio ac mutua inter conjuges fides adsit.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut bona matrimonii, secundùm quòd sunt in habitu, faciunt matrimonium honestum et sanctum; ita etiam, secundùm quòd sunt in actuali intentione, faciunt actum matrimonii honestum, quantùm ad illa duo bona matrimonii quæ ipsius actum respiciunt. Unde quando conjuges conveniunt causa prolis procreandæ, vel ut sibi invicem debitum reddant, quod ad *fidem* pertinet, totaliter excusantur à peccato. Sed tertium bonum non pertinet ad usum matrimonii, sed ad essentiam ipsius, ut dictum est, art. 3. Unde facit ipsum matrimonium honestum, non autem actum ejus, ut per hoc actus ejus absque peccato reddatur, quia causa alicujus significationis conveniunt. Et ideo duobus solis modis conjuges absque omni peccato conveniunt, scilicet causâ procreandæ prolis et debiti reddendi; aliàs autem semper est ibi peccatum, ad minùs veniale.

Ad primum ergo dicendum, quòd *proles*, prout est bonum sacramenti, addit supra prolem prout est bonum intentum à natura. Natura enim intendit prolem prout in ipsa salvatur bonum speciei. Sed in prole secundùm quòd est bonum sacramenti matrimonii, ultra hoc intelligitur ut proles suscepta

ulteriùs ordinetur in Deum. Et ideo oportet quòd intentio naturæ, quæ prolem intendit, referatur actu vel habitu ad intentionem prolis prout est bonum sacramenti, aliàs staretur in creatura; quòd sine peccato esse non potest. Et ideo, quando natura tantùm movet ad actum matrimonii, non excusatur à peccato omninò, nisi in quantum motus naturæ ordinatur actu vel habitu ulteriùs ad prolem secundùm quòd est bonum sacramenti. Nec tamen sequitur quòd motus naturæ sit malus, sed quòd sit imperfectus, nisi ad aliquod bonum matrimonii ulteriùs ordinetur.

Ad secundum dicendum, quòd si aliquis per actum matrimonii intendat vitare fornicationem in conjuge, non est aliquod peccatum, quia hæc est quædam redditio debiti, quæ ad bonum fidei pertinet. Sed si intendat vitare fornicationem in se, sic est ibi aliqua superfluitas; et secundùm hoc est peccatum veniale; nec ad hoc est matrimonium institutum, nisi secundùm indulgentiam, quæ est de peccatis venialibus.

Ad tertium dicendum, quòd una debita circumstantia non sufficit ad hoc quòd actus sit bonus. Et ideo non oportet quòd qualitercumque quis re sua utatur, usus sit bonus, sed quando utitur re sua ut debet, secundùm omnes circumstantias.

Ad quartum dicendum, quòd, quamvis intendere sanitatis conservationem non sit per se malum, tamen hæc intentio efficitur mala, si ex aliquo sanitas intendatur quod non est ad hoc de se ordinatum; sicut qui ex sacramento baptismi tantùm salutem corporalem quæreret. Et similiter etiam est in proposito, in actu matrimonii.

ARTICULUS VI.

Utrùm cognoscens uxorem, non intendens aliquod bonum matrimonii, sed solam delectationem, mortaliter peccet.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd quandocumque aliquis uxorem cognoscit, non intendens aliquod bonum matrimonii, sed solam delectationem, mortaliter peccet. Quia,

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 31, qu. 2, art. 3.

sicut Hieronymus dicit (*ad Ephes.*, V), et habetur in litteræ (IV. *Sent.*, dist. 31) : « Voluptates quæ de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore damnandæ sunt. » Sed non dicitur esse damnabile, nisi peccatum mortale. Ergo cognoscere uxorem propter solam voluptatem, est semper peccatum mortale.

2. Præterea, consensus in delectationem est peccatum mortale, ut dictum est (I, II, qu, 74, art. 8; et II. *Sent.*, dist. 24). Sed quicumque cognoscit uxorem suam causâ delectationis, consentit in delectationem. Ergo mortaliter peccat.

3. Præterea, quicumque usum creaturæ non refert in Deum, creaturâ fruitur; quod est peccatum mortale. Sed quicumque uxore propter solam delectationem utitur, hunc usum non refert in Deum. Ergo mortaliter peccat.

4. Præterea, nullus debet excommunicari, nisi pro peccato mortali. Sed aliquis uxorem sola libidine cognoscens, ab introitu ecclesiæ arcetur, ut in littera (1) dicitur, quasi sit excommunicatus. Ergo omnis talis peccat mortaliter.

Sed contra est, quòd, secundùm Augustinum (*De bono conjug.* cap. 6 et 7), talis concubitus ponitur inter peccata quotidiana, pro quibus dicitur : « Pater noster, etc. » ut habetur in littera (*ibid.*, § 6). Sed talia non sunt peccata mortalia. Ergo, etc.

Præterea, qui cibo utitur ad delectationem tantùm, non peccat mortaliter. Ergo, pari ratione, qui utitur uxore tantùm causâ libidinis satiandæ.

(Conclusio. — Cognoscens uxorem solâ libidinis et delectationis causâ, nullum aliud bonum matrimonii habitu vel actu intendens, mortaliter peccat, ut declaratur hlc.)

(1) Vel in textu *Sentent.*, lib. IV, dist. 31, § 8, ubi ex Gregorio, lib. XII, Epist. 21, sic refertur : *Vir cum propria conjuge dormiens, nisi lotus aquâ, Ecclesiam intrare non debet; quamvis enim diversæ hominum nationes de hac re diversa sentiant, et alia custodire videantur, Romanorum tamen semper ab antiquioribus usus fuit, post admixtionem conjugis, et lavacri purificationem quærere, et ab ingressu Ecclesiæ paululum temperare.* Indeque in *Decretis*, Causâ XXXIII, qu. 4, cap. *Vir*, expressè refertur.

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt quòd quandocumque ad actum conjugalem libido principaliter movet, est peccatum mortale; sed quandò movet ex latere, tunc est peccatum veniale; quandò autem omninò delectationem despicit, et displicet ei, tunc est omnino sinè veniali peccato : ut sic delectationem in isto actu quærere, sit peccatum mortale; delectationem oblatam acceptare, sit peccatum veniale; sed eam odire, sit perfectionis. Sed hoc non potest esse, quia, secundùm Philosophum in X. *Ethic.*, « idem judicium est de delectatione et operatione; » quia operationis bonæ est delectatio bona, et malæ, mala. Unde, cùm actus matrimonialis non sit per se malus, nec quærere delectationem erit peccatum mortale semper. Et ideo dicendum, quòd si delectatio quæratur ultra honestatem matrimonii, ut scilicet aliquis in conjuge non attendat quòd conjux est, sed solùm quòd mulier, paratus idem facere cum ea si non esset conjux, est peccatum mortale. Et ideo talis dicitur *ardentior* amator uxoris, quia scilicet ardor ille extra bona matrimonii effertur. Si autem quæratur delectatio intra limites matrimonii, ut scilicet talis delectatio in alia non quæreretur quàm in conjuge, sic est veniale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd tunc voluptates meretricias vir in uxore quærit, quando nihil aliud in ea attendit quàm quod in meretrice attenderet.

Ad secundum dicendum, quòd consensus in delectationem concubitûs qui est peccatum mortale, est peccatum mortale. Non autem talis est delectatio matrimonialis actûs.

Ad tertium dicendum, quòd, quamvis delectationem non referat actu in Deum, non tamen ponit in ea ultimum voluntatis finem, alias enim ubicumque indifferenter quæreret. Et ideo non oportet quòd creaturâ fruatur; sed utitur creaturâ propter se, se autem habitualiter propter Deum, quamvis non actu.

Ad quartum dicendum, quòd hoc non dicitur propter hoc, quòd ex hoc peccato homo excommunicationem mereatur, sed quia spiritualibus se reddit inhabilem, propter hoc quòd efficitur in actu illo totus caro.

QUÆSTIO L.

De impedimentis matrimonii in generali, unico articulo absoluta.

Deinde considerandum est de impedimentis matrimonii. 1° In generali. 2° In speciali.

ARTICULUS I.

Utrùm matrimonio convenienter impedimenta assignentur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd matrimonio inconvenienter impedimenta assignentur. Matrimonium enim quoddam sacramentum est contra alia divisum. Sed aliis non assignantur impedimenta. Ergo nec matrimonio assignari debent.

2. Præterea, quantò aliquid est minùs perfectum, tantò paucioribus modis impediri potest. Sed matrimonium inter alia sacramenta est minùs perfectum. Ergo vel nulla, vel paucissima impedimenta ei assignari debent.

3. Præterea, ubicumque est morbus, ibi necessarium est remedium morbi. Sed concupiscentia, in cujus remedium matrimonium est indultum, est in omnibus. Ergo non debet esse aliquod impedimentum, quod aliquam personam penitùs illegitimam faciat ad contrahendum.

4. Præterea, *illegitimum* dicitur quod est contra legem. Sed hujusmodi impedimenta quæ matrimonio assignantur, non sunt contra legem naturæ, quia non similiter inveniuntur in quolibet statu humani generis; plures enim gradus consanguinitatis inveniuntur esse prohibiti uno tempore quàm alio. Lex autem humana non potest, ut videtur, matrimonio impedimenta præstare, quia matrimonium non est ex institutione humana, sed divina, sicut et alia sacramenta. Ergo matri-

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 1.

monio non debent aliqua impedimenta assignari, quæ faciant personas illegitimas ad contrahendum.

5. Præterea, *legitimum* et *illegitimum* per hoc quod est *contra legem* vel *non contra legem* differunt; inter quæ non cadit medium, cùm sint opposita secundùm affirmationem et negationem. Ergo non possunt esse aliqua matrimonii impedimenta, quibus personæ mediæ inter legitimas et illegitimas constituantur.

6. Præterea, conjunctio viri et mulieris non est licita, nisi in matrimonio. Sed omnis conjunctio illicita dirimi debet. Ergo si aliquid matrimonium contrahendum impediat, hoc dirimet contractum de facto; et sic non debent aliqua impedimenta matrimonio assignari quæ impediant contrahendum, et non dirimant contractum.

7. Præterea, nullo impedimento potest à re aliqua removeri quod in definitione ipsius cadit. Sed indivisibilitas cadit in definitione matrimonii. Ergo non possunt esse aliqua impedimenta quæ matrimonium contractum dirimant.

8. Sed contra, videtur quòd debeant esse infinita matrimonii impedimenta. Quia matrimonium quoddam bonum est. Sed infinitis modis est defectus boni, ut dicit Dionysius IV. cap. *De divin. Nomin.* Ergo infinita sunt impedimenta matrimonii.

9. Præterea, impedimenta matrimonii accipiuntur secundùm conditiones particularium personarum. Sed conditiones hujusmodi sunt infinitæ. Ergo et matrimonii impedimenta.

(Conclusio. — Matrimonii impedimenta quæ tantùm solemnitati sacramenti repugnant, ut Ecclesiæ prohibitio et tempus feriatum, matrimonium contrahendum impediunt, sed contractum non dirimunt; quæ verò essentiæ sacramenti contraria sunt, ut error, conditio, votum, cognatio, crimen, cultûs disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas et coëundi impotentia, etiam contractum dirimunt.)

Respondeo dicendum, quòd in matrimonio sunt quædam quæ sunt de essentia matrimonii, et quædam quæ sunt de solemnitate ejus, sicut et in aliis sacramentis. Et quia, remotis his quæ sunt de solemnitate ejus, sicut et in aliis sacramentis, adhuc manet verum sacramentum, ideo impedi-

menta quæ contrariantur his quæ sunt de solemnitate hujus sacramenti, non efficiunt quin sit verum matrimonium; et talia dicuntur impedire matrimonium contrahendum, sed non dirimunt contractum, sicut prohibitio Ecclesiæ et tempus feriatum; unde versus :

« Ecclesiæ vetitum, necnon tempus feriatum
Impediunt fieri, permittunt juncta teneri. »

Impedimenta autem quæ contrariantur his quæ sunt de essentia matrimonii, faciunt ut non sit verum matrimonium. Et ideo dicuntur non solùm impedire contrahendum, sed dirimere jam contractum, quæ his versibus continentur.

« Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultûs disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,
Si sis affinis, si fortè coire nequibis,
Hæc socianda vetant connubia, facta retractant. »

Horum autem numerus sic accipi potest. Potest enim matrimonium impediri aut ex parte contractûs matrimonii, aut ex parte contrahentium. Si primo modo, cùm contractus matrimonii fiat per voluntarium consensum, qui tollitur per ignorantiam et per violentiam, erunt duo impedimenta matrimonii, scilicet vis, id est, coactio, et *error* ex parte ignorantiæ. Et ideo de istis duobus impedimentis (IV. *Sent.*, dist. 29 et 30), Magister determinavit, ubi agebatur de causa matrimonii. Nunc autem agit de impedimentis quæ accipiuntur ex parte personarum contrahentium, quæ sic distinguuntur. Potest enim aliquis impediri à matrimonio contrahendo vel simpliciter, vel respectu alicujus personæ. Si simpliciter, ut cùm nullâ possit matrimonium contrahere, hoc non potest esse nisi quia impeditur à matrimoniali actu. Quod quidem contingit dupliciter : Primò, quia non potest de facto; sive quia omninò non possit, et sic ponitur impedimentum, *impotentia coeundi;* sive quia non liberè possit, et sic ponitur impedimentum, *servitutis conditio.* Secundò, quia non licitè potest; et hoc secundùm quòd ad continentiam obligatur. Quod contingit dupliciter, quia vel obligatur ex officio suscepto, et sic est *impedimentum ordinis;* vel ex voto emisso, et sic impedit *votum.* Si autem impeditur aliquis à matrimonio, non simplici-

ter, sed respectu alicujus personæ, vel hoc est propter obligationem ad alteram personam, sicut qui uni matrimonio junctus est, non potest alteri conjungi, et sic est *ligamen matrimonii*, vel quia deficit proportio ad alteram personam; et hoc propter tria: Primò quidem, propter nimiam distantiam ad ipsam, et sic est *disparitas cultûs*. Secundò, propter nimiam propinquitatem, et sic ponitur triplex impedimentum; scilicet, *cognatio;* deinde *affinitas*, quæ importat propinquitatem duarum personarum ratione tertiæ matrimonio junctæ, et *publicæ honestatis justitia*, in qua est propinquitas duarum personarum, ratione tertiæ per sponsalia junctæ. Tertiò, propter indebitam conjunctionem ad ipsam primò factam, et sic impedit *crimen adulterii* priùs cum ipsa commissi.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam alia sacramenta impediri possunt, si aliquid quod sit de essentia vel solemnitate sacramenti subtrahatur, ut dictum est. Sed tamen magis matrimonio quàm aliis sacramentis impedimenta assignantur propter tres rationes: Primò, quia matrimonium consistit in duobus; et ideo pluribus modis potest impediri quàm alia sacramenta, quæ uni personæ competunt singulariter. Secundò, quia matrimonium habet in nobis causam et in Deo; sed alia quædam sacramenta solùm in Deo; unde et pœnitentiæ, quæ habet causam in nobis aliquo modo, magister (IV, *Sent.*, dist. 16), quædam impedimenta assignavit, ut hypocrisim, ludos, et hujusmodi. Tertiò, quia de aliis sacramentis est præceptum vel consilium, sicut de bonis perfectioribus; sed de matrimonio est indulgentia, sicut de bono minùs perfecto; et ideo, ut detur occasio proficiendi in melius, plura impedimenta assignantur matrimonio quàm aliis sacramentis.

Ad secundum dicendum, quòd perfectiora pluribus modis impediri possunt, in quantum ad ea plura requiruntur. Si autem sit aliquod imperfectum ad quod plura requiruntur, illud etiam habebit plura impedimenta; et sic est de matrimonio.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procederet, si non essent alia remedia quibus etiam posset efficaciùs morbo concupiscentiæ subveniri; quod falsum est.

Ad quartum dicendum, quòd personæ illegitimæ ad matrimonium contrahendum dicuntur ex eo quòd sunt contra legem

qua matrimonium statuitur. Matrimonium autem, in quantum est in officium naturæ, statuitur lege naturæ; in quantum est sacramentum, statuitur jure divino; in quantum est in officium communitatis, statuitur lege civili. Et ideo ex qualibet dictarum legum potest aliqua persona effici ad matrimonium contrahendum illegitima. Nec est similiter de aliis sacramentis, quæ sunt sacramenta tantùm. Et quia lex naturalis secundùm diversos status recipit determinationes diversas, et jus positivum etiam variatur secundùm diversas hominum conditiones in diversis temporibus, ideo Magister (IV. *Sentent.*, dist. 34) ponit in diversis temporibus diversas personas illegitimas fuisse.

Ad quintum dicendum, quòd lex potest aliquid prohibere vel universaliter vel in parte, quantùm ad aliquos casus. Et ideo inter *esse totaliter secundùm legem*, et *esse totaliter contra legem*, quæ sunt contrariè opposita, et non secundùm affirmationem et negationem, cadit medium *esse aliqualiter secundùm legem et aliqualiter contra legem*. Et propter hoc pronuntur quædam personæ mediæ inter simpliciter legitimas et inter simpliciter illegitimas.

Ad sextum dicendum, quòd illa impedimenta quæ non dirimunt matrimonium contractum, impediunt quandoque contrahendum, ut non fiat, sed ut non licitè fiat; et tamen si fiat, verum matrimonium contractum est, quamvis contrahens peccet, sicut si aliquis conseceraret post comestionem, peccaret contra statutum Ecclesiæ faciens, nihilominus verum sacramentum perficeret, quia jejunium consecrantis non est de necessitate sacramenti.

Ad septimum dicendum, quòd impedimenta prædicta non dicuntur *dirimere matrimonium contractum*, quasi solventia verum matrimonium quod ritè contractum est, sed quia solvunt matrimonium quod contractum est de facto, et non de jure. Unde, si impedimentum aliquod matrimonio ritè facto superveniat, matrimonium solvere non valet.

Ad octavum dicendum, quòd impedimenta quibus aliquod bonum per accidens impeditur, sunt infinita, sicut et omnes causæ per accidens. Sed causæ corrumpentes aliquod bonum per se, sunt ordinatæ et determinatæ, sicut etiam causæ con-

stituentes, quia causæ destructionis et constructionis alicujus rei, sunt oppositæ, vel eædem contrario modo sumptæ.

Ad nonum dicendum, quòd conditiones particularium personarum in singulari sunt infinitæ, sed in generali possunt reduci ad certum numerum; sicut in medicina patet, et in omnibus artibus operativis, quæ particularium, in quibus est actus, conditiones considerant.

QUÆSTIO LI.

De impedimento erroris, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de impedimentis matrimonii in speciali. Et primò de impedimento erroris.

Circa quod quæruntur duo (1); 1° Utrùm error de sui natura matrimonium impediat. 2° Quis error.

ARTICULUS I.

Utrùm error convenienter ponatur impedimentum matrimonii.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd error non debeat poni matrimonii impedimentum per se. Consensus enim, qui est causa efficiens matrimonii, impeditur sicut et voluntarium. Sed voluntarium, secundùm Philosophum in III. *Ethic.* (cap. 1), potest impediri per ignorantiam, quæ non est idem quod error, quia ignorantia nullam cognitionem ponit, sed error ponit, eo quòd « approbare falsa pro veris » sit error, secundùm Augustinum. Ergo non debuit hìc poni impedimentum matrimonii *error*, sed magis *ignorantia*.

2. Præterea, quod de sui natura potest impedire matrimonium, habet contrarietatem ad bona matrimonii. Sed error

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 30, qu. 1, art. 1 et seqq.

non est hujusmodi. Ergo de sui natura non impedit matrimonium.

3. Præterea, sicut consensus requiritur ad matrimonium, ita intentio requiritur ad baptismum. Sed si aliquis baptizat Joannem, et credit baptizare Petrum, nihilominus Joannes verè baptizatus est. Ergo error non excludit matrimonium.

4. Præterea, inter Liam et Jacob fuit verum matrimonium. Sed ibi fuit error. Ergo error non excludit matrimonium.

Sed contra est, quod in *Digestis* dicitur : « Quid tam contrarium est consensui quàm error? » Sed consensus requiritur ad matrimonium. Ergo error matrimonium impedit.

Præterea, *consensus* aliquod voluntarium nominat. Sed error impedit voluntarium, quia voluntarium, secundùm Philosophum, et Gregorium Nyssenum, et Damascenum, est « cujus principium est in aliquo sciente singularia, in quibus est actus; » quod erranti non competit. Ergo error matrimonium impedit.

(Conclusio. — Error, cùm consensum, qui matrimonii causa est, quàm maximè impediat, de jure naturæ quàm maximè matrimonium impedit.)

Respondeo dicendum, quòd quidquid impedit causam de sui natura, impedit et effectum similiter. Consensus autem est causa matrimonii, ut dictum est (qu. 45, art. 1). Et ideo quod evacuat consensum, evacuat matrimonium. Consensus autem voluntatis est actus, qui præsupponit actum intellectûs. Deficiente autem primo, necesse est defectum contingere in secundo. Et ideo, quando error cognitionem impedit, sequitur etiam in ipso consensu defectus, et, per consequens, in matrimonio; et sic error de jure naturali habet quòd evacuet matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quòd ignorantia differt, simpliciter loquendo, ab errore, quia ignorantia de sui ratione non importat aliquem cognitionis actum, sed error ponit judicium rationis perversum de aliquo. Tamen, quantùm ad hoc quod est impedire *voluntarium*, non differt utrùm dicatur *ignorantia* vel *error*, quia nulla ignorantia potest impedire voluntarium, nisi quæ habet errorem adjunctum, eo quòd actus voluntatis præsupponit æstimationem sive judicium de

aliquo in quod fertur; unde, si est ibi ignorantia, oportet ibi esse errorem. Et ideo etiam ponitur error quasi causa proxima.

Ad secundum dicendum, quòd, quamvis error non contrarietur secundùm se matrimonio, contrariatur ei tamen quantùm ad causam suam.

Ad tertium dicendum, quòd character baptismi non causatur ex intentione baptizantis directè, sed ex elemento materiali exteriùs adhibito; intentio autem operatur solùm ut dirigens elementum materiale ad effectum proprium. Sed vinculum conjugale ex ipso consensu causatur directè. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quòd, sicut Magister, dist. 30, IV. *Sentent.* dicit, matrimonium quod fuit inter Liam et Jacob, non fuit perfectum ex ipso concubitu, qui ex errore contigit, sed ex consensu qui postmodum accessit; tamen uterque à peccato excusatur, ut patet in eadem distinctione.

ARTICULUS II.

Utrùm omnis error matrimonium impediat.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd omnis error matrimonium impediat, et non solùm « error conditionis aut personæ, » ut in littera dicitur (IV. *Sent.*, ubi suprà). Quia quod convenit alicui secundùm se, convenit ei secundùm totum suum ambitum. Sed error de sui natura habet quòd matrimonium impediat, ut dictum est. Ergo omnis error matrimonium impedit.

2. Præterea, si error, in quantum hujusmodi, matrimonium impedit, major error magis debet impedire. Sed major est *error fidei*, qui est in hæreticis non credentibus hoc sacramentum, quàm *error personæ*. Ergo magis debet impedire quàm error personæ.

3. Præterea, error non evacuat matrimonium, nisi in quantum tollit *voluntarium*. Sed ignorantia cujuslibet circumstantiæ *voluntarium* tollit, ut patet in III. *Ethic.* (cap. 1). Ergo non solùm error conditionis et personæ matrimonium impediunt.

4. Præterea, sicut conditio servitutis aliquid accidens est annexum personæ, ita qualitas corporis aut animi. Sed error conditionis impedit matrimonium. Ergo, eadem ratione, error qualitatis aut fortunæ.

5. Præterea, sicut ad conditionem personæ pertinet servitus et libertas, ita nobilitas vel ignobilitas, aut dignitas statûs et privatio ejus. Sed error conditionis servitutis impedit matrimonium. Ergo et error aliorum dictorum.

6. Præterea, sicut conditio servitutis impedit, ita etiam disparitas cultûs et impotentia coeundi, ut infrà dicetur (qu. 59, art. 2, et qu. 58, art. 1). Ergo, sicut *error conditionis* ponitur matrimonii impedimentum, ita error circa alia hujusmodi deberet impedimentum matrimonii poni.

7. Sed contra, videtur quòd nec error personæ matrimonium impediat. Quia, sicut emptio est quidam contractus, ita etiam matrimonium. Sed in emptione et venditione, si detur aurum æquivalens pro alio auro, non impeditur venditio. Ergo nec matrimonium impeditur, si pro una muliere alia accipiatur.

8. Præterea, potest contingere quòd per multos annos isto errore detineantur, et filios et filias generent simul. Sed grave esset dicere quòd tunc essent dividendi. Ergo primus error non frustravit matrimonium.

9. Præterea, potest contingere quòd frater viri in quem se credit consentire mulier, offeratur ei et cum eo commisceatur carnaliter; et tunc videtur quòd non possit redire ad alium in quem consentire se credidit, sed debeat stare cum fratre ejus. Et sic error personæ non impedit matrimonium.

(Conclusio. — Matrimonium, cùm inter duas certas personas fiat mutuam in invicem potestatem recipientes, ex personæ et personarum conditionis errore impediri necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut error ex hoc quòd *involuntarium* causat, habet excusare peccatum, ita habet quòd matrimonium impediat ex eodem. Error autem non excusat à peccato, nisi sit illius circumstantiæ cujus appositio vel remotio faciat differentiam *liciti* et *illiciti* in actu. Si enim aliquis percutiat patrem baculo ferreo quem credit ligneum esse, non excusatur à toto, quamvis fortè à tanto; sed si credat quis percutere filium causâ disciplinæ, et percutiat pa-

trem, excusatur à toto, adhibitâ debitâ diligentiâ. Unde oportet quòd error qui matrimonium impedit, sit alicujus eorum quæ sunt de essentia matrimonii. Duo autem includit ipsum matrimonium, scilicet personas duas quæ conjunguntur, et mutuam potestatem in invicem, in qua matrimonium consistit. Primum autem tollitur per errorem personæ; secundum per errorem conditionis, quia servus non potest potestatem sui corporis alteri tradere sine consensu sui domini. Et propter hoc hi duo errores matrimonium impediunt, et non alii.

Ad primum ergo dicendum, quòd error non habet ex natura generis quòd impediat matrimonium, sed ex natura differentiæ adjunctæ, prout scilicet est error alicujus eorum quæ sunt de essentia matrimonii.

Ad secundum dicendum, quòd error fidei de matrimonio est circa ea quæ sunt matrimonium consequentia, sicut an sit sacramentum, vel an sit licitum. Et ideo error talis matrimonium non impedit, sicut nec error circa baptismum impedit acceptionem characteris, dummodo intendat facere vel recipere quod Ecclesia dat, quamvis credat nihil esse.

Ad tertium dicendum, quòd non quælibet circumstantiæ ignorantia causat *involuntarium* quod excusat peccatum, ut dictum est. Et propter hoc ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quòd diversitas fortunæ non variat aliquid eorum quæ sunt de essentia matrimonii, nec diversitas qualitatis, sicut facit conditio servitutis. Et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quòd error nobilitatis, in quantum hujusmodi, non evacuat matrimonium, eadem ratione qua nec error qualitatis. Sed si error nobilitatis vel dignitatis redundat in errorem personæ, tunc impedit matrimonium. Unde, si consensus mulieris feratur in istam personam directè, error nobilitatis ipsius non impedit matrimonium; si autem directè intendit consentire in filium regis, quicumque sit ille, tunc si alius præsentetur ei quàm filius regis, est error personæ, et impedietur matrimonium.

Ad sextum dicendum, quòd error etiam aliorum impedimentorum matrimonii, quantùm ad ea quæ faciunt personas illegitimas, impedit matrimonium. Sed ideo de errore illorum

non fecit mentionem, quia illa impediunt matrimonium, sive cum errore sint, sive sine errore, ut si aliqua contrahat cum subdiacono, sive sciat, sive nesciat, non est matrimonium. Sed conditio servitutis non impedit, si servitus sciatur (ut patebit seq. quæst.). Et ideo non est simile.

Ad septimum dicendum, quòd pecunia in contractibus accipitur quasi mensura aliarum rerum, ut patet in V. *Ethic.* (cap. 8), et non quasi propter se quæsita. Et ideo, si non detur illa pecunia quæ creditur, sed alia æquivalens, nihil obest contractui. Sed si in re quæsita propter se esset error, impediretur contractus, sicut si alicui venderetur asinus pro equo. Et similiter est in proposito.

Ad octavum dicendum, quòd quantumcumque fuerit cum ea, nisi de novo consentire velit, non est matrimonium.

Ad nonum dicendum, quòd si ante non consenserat in fratrem ejus, potest eum quem per errorem accepit retinere, nec potest ad fratrem ejus redire, præcipuè si sit cognita carnaliter ab eo quem accepit. Si autem consenserat in primum per verba de præsenti, non potest secundum habere primo vivente, sed potest vel secundum relinquere, vel ad primum redire. Et ignorantia facti excusat peccatum, sicut et excusaretur post consummatum matrimonium, si à consanguineo viri sui fraudulenter cognosceretur, quia fraus alterius non debet sibi præjudicare.

QUÆSTIO LII.

De impedimento conditionis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de impedimento conditionis.

Circa quod quæruntur quatuor (1): 1° Utrùm conditio servitutis matrimonium impediat. 2° Utrùm servus sine consensu domini possit matrimonium contrahere. 3° Utrùm aliquis, postquam uxoratus est, possit se servum facere sine consensu

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 36, qu. 1, art. 1 et seqq.

uxoris. 4° Utrùm filii debeant sequi conditionem patris vel matris.

ARTICULUS I.

Utrùm conditio servitutis impediat matrimonium.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd conditio servitutis non impediat matrimonium. Nihil enim impedit matrimonium, nisi quod habet aliquam contrarietatem ad ipsum. Sed servitus non habet aliquam contrarietatem ad matrimonium; aliàs inter servos non possent esse conjugia. Ergo servitus non impedit matrimonium.

2. Præterea, illud quod est contra naturam, non potest impedire illud quod est secundùm naturam. Sed servitus est contra naturam, quia, sicut dicit Gregorius (lib. *De cura pastorali*, part. II, cap. 6, ex lib. XXI. *Moral.*, cap. 10), « contra naturam est, hominem homini velle dominari; » quod etiam patet ex hoc quòd homini dictum est, « ut præsit piscibus maris, » etc., non autem ut præsit homini. Ergo non potest impedire matrimonium, quod est naturale.

3. Præterea, si impediat, aut hoc est de jure naturali, aut de jure positivo. Non de jure naturali, quia secundùm jus naturale omnes homines sunt æquales, ut Gregorius dicit (ubi suprà); et in principio *Digestorum* (lege IV), dicitur quòd servitus non est de jure naturali. Positivum etiam jus descendit à naturali, ut Tullius dicit. Ergo secundùm nullum jus servitus impedire potest matrimonium.

4. Præterea, illud quod impedit matrimonium, æqualiter impedit sive sciatur, sive ignoretur, ut patet de consanguinitate. Sed servitus unius cognita ab altero, non impedit matrimonium. Ergo servitus, quantùm in se est, non habet quòd impediat matrimonium, et ita non deberet poni per se matrimonii impedimentum ab aliis distinctum.

5. Præterea, sicut contingit esse errorem circa servitutem, ut putetur liber qui servus est, ita potest esse error de libertate, ut putetur servus qui est liber. Sed libertas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec servitus deberet poni.

6. Præterea, magis facit gravem societatem matrimonii,

plus impedit prolis bonum, morbus lepræ quàm servitus. Sed lepra non ponitur impedimentum matrimonii. Ergo nec. servitus debet poni.

Sed contra est, quod Decretalis dicit de conjugio servorum, quòd « error conditionis impedit contrahendum matrimonium, et dirimit contractum. »

Præterea, matrimonium est de bonis per se expetendis, in quantum habet honestatem. Sed servitus est de per se fugiendis. Ergo matrimonium et servitus sunt contraria, et sic servitus matrimonium impedit.

(Conclusio.—Cùm per matrimonium alter conjugum alteri obligetur ad liberè reddendum debitum, servitutis conditionem, quæ liberam reddendi debiti facultatem tollit, necesse est dirimere matrimonium, dummodo sit ignorata.)

Respondeo dicendum, quòd in matrimonii contractu obligatur unus conjugum alteri ad debitum reddendum. Et ideo, si ille qui se obligat est impotens ad solvendum, ignorantia hujus impotentiæ in eo cui fit obligatio, tollit contractum. Sicut autem per impotentiam coeundi efficitur aliquis impotens ad solvendum debitum, ut omnino non possit solvere; ita per servitutem, ut liberè debitum reddere non possit. Et ideo, sicut impotentia coeundi ignorata impedit matrimonium, non autem si sciatur, ita conditio servitutis ignorata matrimonium impedit, non autem servitus scita.

Ad primum ergo dicendum, quòd servitus contrariatur matrimonio quantùm ad actum ad quem quis per matrimonium alteri obligatur, quem non potest liberè exequi; et quantùm ad bonum prolis, quæ pejoris conditionis efficitur ex servitute parentis. Sed quia quilibet potest in eo quod sibi debetur sponte detrimentum aliquod subire, ideo, si alter conjugum scit alterius servitutem, nihilominus tenet matrimonium. Similiter etiam, quia in matrimonio est æqualis obligatio ex utraque parte ad debitum reddendum, non potest aliquis requirere majorem obligationem ex parte alterius, quàm ipse possit facere. Et propter hoc etiam servus, si contrahit cum ancilla quam credit liberam, non propter hoc impeditur matrimonium. Et sic patet quòd servitus non impedit matrimonium, nisi quando est ignorata ab alio conjuge, et si ille sit liberæ

conditionis. Et ideo nihil prohibet inter servos esse conjugia, vel etiam inter liberum et ancillam.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse contra naturam quantùm ad primam intentionem ipsius, quod non est contra naturam quantùm ad secundam ejus intentionem; sicut omnis corruptio et defectus et senium est contra naturam, ut dicitur in II. *De cœlo* (text. 37), quia natura intendit esse et perfectionem; non tamen est contra secundam intentionem naturæ, quia ex quo natura non potest conservare esse in uno, conservat in altero quod generatur ex corruptione alterius; et quàndo natura non potest perducere ad majorem perfectionem, inducit ad minorem, sicut quando non potest facere masculum, facit fœminam, quæ est mas occasionatus, ut dicitur in XVI. *De animal.* (vel II. *De generat. animal.*, cap. 3). Similiter etiam dico quòd servitus est contra primam intentionem naturæ, sed non est contra secundam, quia naturalis ratio ad hoc inclinat, et hoc appetit natura, ut quilibet sit bonus; sed ex quo aliquis peccat, natura etiam inclinat ut ex peccato pœnam reportet, et sic servitus in pœnam peccati introducta est. Nec est inconveniens aliquid naturale per hoc quod est contra naturam hoc modo impediri; sic enim matrimonium impeditur per impotentiam coeundi, quæ est contra naturam modo prædicto.

Ad tertium dicendum, quòd jus naturale dictat quòd pœna sit pro culpa infligenda, et quòd nullus sine culpa puniri debeat. Sed determinare pœnam secundùm conditionem personæ et culpæ, est juris positivi. Et ideo servitus, quæ est quædam pœna determinata, est de jure positivo, et à naturali proficiscitur, sicut determinatum ab indeterminato. Et eodem jure positivo determinante est factum, quòd servitus ignorata matrimonium impediat, ne aliquis sine culpa puniatur; est enim quædam pœna uxoris quòd habeat virum servum, et è converso.

Ad quartum dicendum, quòd aliqua impedimenta sunt quæ faciunt matrimonium illicitum. Et quia voluntas nostra non facit licitum aliquid esse vel illicitum, sed lex cui voluntas subdi debet, ideo ignorantia talis impedimenti, quæ *voluntarium* tollit, vel scientia nihil facit ad hoc quòd matrimo-

teneat vel non teneat, et tale impedimentum est affinitas vel votum, et cætera hujusmodi. Quædam autem impedimenta sunt quæ faciunt matrimonium inefficax ad solutionem debiti. Et quia in voluntate nostra consistit debitum nobis relaxare, ideo talia impedimenta si sint cognita, matrimonium non tollunt, sed solùm quando ignorantia *voluntarium* excludit; et tale impedimentum est servitus et impotentia coeundi. Et quia etiam de se habent aliquam rationem impedimenti, ideo ponuntur specialia impedimenta præter errorem; non autem personæ variatio ponitur speciale impedimentum præter errorem, quia persona alia subintroducta non habet rationem impedimenti, nisi ex intentione contrahentis.

Ad quintum dicendum, quòd libertas non impedit matrimonii actum. Unde libertas ignorata non impedit matrimonium.

Ad sextum dicendum, quòd lepra non impedit matrimonium quantùm ad primum actum suum, quia leprosi debitum reddere possunt liberè, quamvis aliqua gravamina matrimoniis inferat quantùm ad secundos effectus. Et ideo non impedit matrimonium, sicut servitus.

ARTICULUS II.

Utrùm servus matrimonium contrahere possit sine consensu domini.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd servus matrimonium contrahere non possit sine consensu domini. Nullus enim potest alicui dare quod est alterius, sine consensu ipsius. Sed servus est res domini. Ergo non potest, contrahendo matrimonium, dare potestatem corporis sui uxori, sine consensu domini.

2. Præterea, servus tenetur domino suo obedire, ut dicitur *ad Coloss.*, III. Sed dominus potest ei præcipere quòd in matrimonium non consentiat. Ergo sine consensu ejus non potest matrimonium contrahere.

3. Præterea, post contractum matrimonium, servus tenetur reddere debitum uxori, etiam ex præcepto juris divini, sicut I. *ad Cor.*, VII, patet. Sed eo tempore quo uxor debitum

petit, potest dominus aliquod servitium servo imponere, quod facere non poterit, si carnali copulæ vacare velit. Ergo si sine consensu domini posset servus contrahere matrimonium, privaretur dominus servitio sibi debito sine culpa; quod esse non debet.

4. Præterea, dominus potest vendere servum suum in extraneas regiones, quò uxor sua non poterit eum sequi, vel propter infirmitatem corporis, vel propter periculum fidei imminens, putà si vendatur infidelibus, vel etiam domino uxoris non permittente, si sit ancilla; et sic matrimonium dissolvetur; quod est inconveniens. Ergo non potest servus sine consensu domini matrimonium contrahere.

5. Præterea, favorabilior est obligatio qua homo divinis obsequiis se mancipat, quàm illa qua homo se uxori subjicit. Sed servus sine consensu domini non potest religionem intrare, vel ad ordines promoveri. Ergo multò minùs potest sine ejus consensu matrimonio jungi.

Sed contra, *Galat.*, III : « In Christo Jesu non est servus neque liber. » Ergo ad matrimonium contrahendum in fide Christi Jesu eadem est libertas liberis et servis.

Præterea, servitus est de jure positivo. Sed matrimonium est de jure naturali et divino. Cùm ergo jus positivum non præjudicet juri naturali aut divino, videtur quòd servus absque domini consensu matrimonium contrahere possit.

(Conclusio. — Cùm matrimonium ad jus naturæ referatur, servitus autem ad jus positivum, potest servus sine domini sui consensu liberè matrimonium contrahere.)

Respondeo dicendum, quòd jus positivum, ut dictum est (art. præced., ad 3) progreditur à jure naturali. Et ideo servitus, quæ est de jure positivo, non potest præjudicare his quæ sunt de jure naturali. Sicut autem appetitus naturæ est ad conservationem individui, ita est ad conservationem speciei per generationem. Unde, sicut servus non subditur domino quin liberè possit comedere et dormire, et alia hujusmodi facere quæ ad necessitatem corporis pertinent, sine quibus natura conservari non potest; ita non subditur ei quantùm ad hoc quòd non possit liberè matrimonium contrahere, etiam domino nesciente aut contradicente.

Ad primum ergo dicendum, quòd servus est res domini quantum ad ea quæ naturalibus superadduntur, sed quantùm ad naturalia omnes sunt pares. Unde in his quæ ad actus naturales pertinent, servus potest alteri, invito domino, sui corporis potestatem per matrimonium præbere.

Ad secundum dicendum, quòd servus domino suo tenetur obedire in his quæ dominus licitè potest præcipere. Sicut autem licitè non potest dominus præcipere servo quòd non comedat vel dormiat, ita etiam nec quòd à matrimonio contrahendo abstineat. Interest enim ad legislatorem qualiter quilibet re suâ utatur; et ideo, si dominus præcipiat servo quòd non contrahat matrimonium, servus non tenetur domino obedire.

Ad tertium dicendum, quòd, si servus volente domino matrimonium contraxerit, tunc debet prætermittere servitium domini imperantis, et reddere debitum uxori, quia per hoc quòd dominus concessit ut matrimonium servus contraheret, intelligitur ei concessisse omnia quæ matrimonium requirit. Si autem matrimonium ignorante vel contradicente domino est contractum, non tenetur reddere debitum, sed potiùs domino obedire, si utrumque simul esse non possit. Sed tamen in his multa particularia considerari debent, sicut etiam in omnibus humanis actibus, scilicet periculum castitatis imminens uxori, et impedimentum quod ex redditione debiti servitio imperato generatur, et alia hujusmodi, quibus omnibus ritè pensatis, judicari poterit cui magis servus obedire teneatur, domino vel uxori.

Ad quartum dicendum, quòd in tali casu dicitur quòd dominus cogendus est ne servum vendat taliter quòd faciat onera matrimonii graviora, præcipuè cùm non desit facultas ubicumque servum suum vendendi justo pretio.

Ad quintum dicendum, quòd per religionem vel ordinis susceptionem aliquis obligatur divinis obsequiis quantùm ad totum tempus, sed vir tenetur debitum reddere uxori, non semper, sed congruis temporibus; et ideo non est simile. Et præterea, ille qui intrat religionem vel suscipit ordinem, obligat se ad aliqua opera quæ sunt naturalibus superaddita, in quibus dominus potestatem ejus habet, et non in naturalibus ad quæ

obligat se per matrimonium. Unde non posset (1) continentiam vovere sine consensu domini.

ARTICULUS III.

Utrùm servitus matrimonio possit supervenire.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd servitus matrimonio non possit supervenire, ut vir se alteri in servum vendat. Quia quod in fraudem et præjudicium alterius factum est, ratum esse non debet. Sed vir qui se in servum vendit, facit hoc quandoque in fraudem matrimonii, et ad minus in detrimentum uxoris. Ergo non debet valere talis venditio ad servitutem inducendam.

2. Præterea, duo favorabilia præjudicant uni non favorabili. Sed matrimonium et libertas sunt favorabilia, et repugnant servituti, quæ non est favorabilis in jure. Ergo servitus talis in matrimonio debet penitus annullari.

3. Præterea, in matrimonio vir et uxor ad paria judicantur. Sed uxor non potest se in ancillam dare nolente marito. Ergo nec vir nolente uxore.

4. Præterea, illud quod impedit rei generationem in naturalibus, destruit etiam rem generatam. Sed servitus viri, nesciente uxore, impedit matrimonii actum antequam fiat. Ergo, si posset matrimonio supervenire, destrueret matrimonium; quod est inconveniens.

Sed contra, quilibet potest dare alteri quod suum est. Sed vir est sui juris, cùm sit liber. Ergo potest dare jus suum alteri.

Præterea, servus potest nolente domino uxorem ducere, ut dictum est (art. præced.). Ergo, eadem ratione, vir potest domino se subjicere nolente uxore.

(1) Omnia exemplaria sic habent : *Unde posset continentiam vovere.* Attamen, quia in argumento de professione religiosa agitur, quæ servis sine consensu dominorum non permittitur, ut patet ex *Decretis*, dist. 54, cap. *Nullus*, ex Leone Papa; cap. *Nulli*, ex concilio Triburiensi, etc., negationem addendam esse videtur. Quòd si antiquam lectionem

(Conclusio.—Vir cùm subjiciatur uxori in his tantùm quæ ad actum naturæ spectant, potest alteri se dare in servum absque suæ uxoris consensu.)

Respondeo dicendum, quòd vir subditur uxori solùm in his quæ ad actum naturæ pertinent, in quibus sunt æquales, ad quæ servitutis subjectio se non extendit; et ideo vir nolente uxore, potest se alteri in servum dare. Non tamen ex hoc matrimonium dissolvetur, quia nullum impedimentum matrimonii superveniens potest dissolvere ipsum, ut dictum est (qu. 50, art. 1, ad 7).

Ad primum ergo dicendum, quòd fraus benè potest nocere ei qui fraudem facit, sed non potest alteri præjudicium generare. Et ideo, si vir in fraudem uxoris se alteri det in servum, ipse damnum reportat, inæstimabile bonum libertatis amittens. Sed uxori nullum potest ex hoc præjudicium generari, quin teneatur reddere debitum petenti, et ad omnia quæ matrimonium requirit; non enim potest ab his retrahi domini sui præcepto.

Ad secundum dicendum, quòd quantùm ad hoc quòd servitus matrimonio repugnat, matrimonium servituti præjudicat, quia tunc servus tenetur uxori debitum reddere, etiam nolente domino.

Ad tertium dicendum, quòd, quamvis in actu matrimoniali, et in his quæ ad naturam spectant, ad paria vir et uxor judicentur, ad quæ conditio servitutis se non extendit, tamen quantùm ad dispensationem domûs, et ad alia hujusmodi superaddita, vir est caput uxoris, et debet corrigere eam, non autem è converso. Et ideo uxor non potest se dare in ancillam nolente viro.

Ad quartum dicendum, quòd ratio illa procedit de rebus corruptibilibus, in quibus etiam multa impediunt generationem, quæ non sufficiunt ad destruendum rem generatam. Sed in rebus perpetuis potest impedimentum præstari ne res talis esse incipiat, non autem ut esse desistat, sicut patet de

retinere placeat, tunc de simplici continentia intelligenda est, quæ domini obsequio non præjudicat. Sed minùs congruit, saltem judicio nostro, rerum quæ tractantur ordini et naturæ.

anima rationali. Et similiter etiam est de matrimonio, quod est perpetuum vinculum, præsenti vitâ manente.

ARTICULUS IV.

Utrùm filii debeant sequi conditionem patris.

Ad quartum sic procedìtur. Videtur quòd filii debeant sequi conditionem patris. Quia denominatio fit à digniori. Sed pater in generatione est dignior quàm mater. Ergo, etc.

2. Præterea, *esse* rei magis dependet à forma quàm à materia. Sed, in generatione, pater dat formam, et mater materiam, ut dicitur XVI. *De animalibus* (vel *De generat. animalium*, lib. II, cap. 4). Ergo debet magis sequi proles patrem quàm matrem.

3. Præterea, illud præcipuè debet aliquid sequi, cui magis assimilatur. Sed filius plus assimilatur patri quàm matri, sicut et filia plus matri. Ergo ad minus filius plus debet sequi patrem, et filia matrem.

4. Præterea, in sacra Scriptura non computatur genealogia per mulieres, sed per viros. Ergo proles magis sequitur patrem quàm matrem.

Sed contra; si quis seminat in terra aliena, fructus sunt ejus cujus est terra. Sed venter mulieris respectu seminis viri, est sicut terra respectu sementis. Ergo, etc.

Præterea, in aliis animalibus quæ ex diversis speciebus nascuntur, hoc videmus, quòd partus magis sequitur matrem quàm patrem. Unde muli qui nascuntur ex equa et asino, magis assimilantur equabus, quàm illi qui nascuntur ex asina et equo. Ergo similiter debet esse in hominibus.

(Conclusio. — Cùm ex parte substantiæ corporalis, quæ à matre trahitur, servitutis conditio attendatur, rationabiliter proles matrem potiùs sequitur in libertatis et servitutis conditione quàm patrem; quanquam in quibusdam terris, quæ jure civili non reguntur, partus deteriorem sequatur conditionem.)

Respondeo dicendum, quòd, secundùm leges civiles, partus sequitur ventrem; et hoc rationabiliter, quia proles habet à patre complementum formale, sed à matre substantiam corpo-

ris. Servitus autem corporalis conditio est, cùm servus sit quasi instrumentum domini in operando. Et ideo proles in libertate et servitute sequitur matrem; sed in his quæ pertinent ad dignitatem, quæ est ex forma rei, sequitur patrem, sicut in honoribus et municipiis, et hæreditate, et aliis hujusmodi. Et huic etiam concordant canones et lex Moysi, ut patet *Exod.*, XXI. In quibusdam tamen terris quæ jure civili non reguntur, partus sequitur deteriorem conditionem, ut si pater sit servus, quamvis mater sit libera, erunt filii servi; non tamen si post peractum matrimonium pater se in servum dedit nolente uxore, et similiter si sit è converso. Si autem uterque sit servilis conditionis, et pertineant ad diversos dominos, tunc dividunt filios, si plures sint, vel si unus tantùm, unus alteri recompensabit de pretio, et accipiet prolem natam in sui servitium. Tamen non est credibile quòd talis consuetudo possit esse ita rationabilis, sicut illud quod multorum sapientum diuturno consilio determinatum est. Hoc etiam in naturalibus invenitur, quòd « receptum est in recipiente per modum recipientis, et non per modum dantis. » Et ideo rationabile est quòd semen receptum in muliere ad conditionem ipsius trahatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis pater sit dignius principium matre, tamen mater dat substantiam corporalem, ex parte cujus attenditur conditio servitutis.

Ad secundum dicendum, quòd, in his quæ ad rationem speciei pertinent, magis assimilatur filius patri quàm matri. Sed in materialibus conditionibus, magis debet assimilari matri quàm patri, quia res habet à forma *esse* specificum, sed conditiones materiales habet à materia.

Ad tertium dicendum, quòd filius assimilatur patri ratione formæ, quam habet in sui complemento, sicut et pater. Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quòd, quia honor filii magis est ex patre quàm ex matre, ideo in genealogiis, in Scripturis, et secundùm communem consuetudinem, magis nominantur filii à patre quàm à matre; tamen in bis quæ ad servitutem spectant, magis matrem sequuntur.

QUÆSTIO LIII.

De impedimento voti et ordinis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de impedimento voti et ordinis. Circa quod quæruntur quatuor : 1° Utrùm votum simplex matrimonium dirimat. 2° Utrùm votum solemne. 3° Utrùm ordo matrimonium impediat. 4° Utrùm aliquis post matrimonium sacrum ordinem suscipere possit.

ARTICULUS I.

Utrùm per obligationem voti simplicis matrimonium contractum dirimi debeat.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd per obligationem voti simplicis matrimonium contractum dirimi debeat. Fortius enim vinculum debiliori præjudicat. Sed vinculum voti est fortius quàm vinculum matrimonii, quia hoc fit homini, illud autem Deo. Ergo vinculum voti præjudicat vinculo matrimonii.

2. Præterea, præceptum Dei non est minus quàm præceptum Ecclesiæ. Sed præceptum Ecclesiæ adeo obligat, quòd si contra ipsum matrimonium contrahatur, dirimitur, sicut patet de illis qui contrahunt in aliquo gradu consanguinitatis ab Ecclesia prohibito. Ergo, cùm servare votum sit præceptum divinum, videtur quòd si quis contra votum matrimonium contrahit, ex hoc matrimonium sit dirimendum.

3. Præterea, in matrimonio potest homo uti carnali copulâ sine peccato. Sed ille qui facit votum simplex castitatis, nunquam potest carnaliter uxori commisceri sine peccato. Ergo votum simplex matrimonium dirimit. Probatio mediæ. Constat quòd ille qui post votum simplex continentiæ, matrimonium

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2.

contrahit, peccat mortaliter, quia, secundùm Hieronymum (1), « virginitatem voventibus non solùm nubere, sed velle nubere damnabile est. » Sed contractus matrimonii non est contra votum continentiæ, nisi ratione carnalis copulæ. Ergo quando primò carnaliter commiscetur uxori, mortaliter peccat, et, eadem ratione, omnibus aliis vicibus, quia peccatum primò commissum non potest excusare peccata sequentia.

4. Præterea, vir et mulier in matrimonio debent esse pares, præcipuè quantùm ad carnalem copulam. Sed ille qui votum simplex continentiæ facit, nunquam potest petere debitum sine peccato, quia hoc est manifestè contra votum continentiæ, ad quam ex voto tenetur. Ergo nec reddere potest sine peccato.

Sed contra est, quod Alexander Papa dicit, quòd « votum simplex impedit matrimonium contrahendum, sed non dirimit contractum. »

(Conclusio. — Simplex votum, etsi dirimat matrimonium contrahendum, contractum tamen nullatenus tollit.)

Respondeo dicendum, quòd per hoc res aliqua desinit esse in potestate alicujus, per quod transit in dominium alterius. Promissio autem alicujus rei non transfert eam in dominium ejus cui promittitur; et ideo non ex hoc ipso quòd aliquis rem promittit aliquam, desinit res illa esse in potestate sua. Cùm ergo in voto simplici non sit nisi simplex promissio proprii corporis, ad continentiam Deo servandam, facta, post votum simplex adhuc remanet homo dominus sui corporis. Et ideo potest ipsum alteri dare, scilicet uxori; in qua datione sacramentum matrimonii consistit, quod indissolubile est. Et propter hoc votum simplex, quamvis impediat matrimonium contrahendum, quia peccat contrahens matrimonium post votum simplex continentiæ, tamen, quia verus contractus est, non potest matrimonium per hoc dirimi.

Ad primum ergo dicendum, quòd votum est fortius vinculum quàm matrimonium, quantùm ad id cui fit et ad quod obligat, quia per matrimonium obligatur homo uxori ad redditionem debiti, sed per votum, Deo, ad continentiam. Ta-

(1) Ex Augustino sumitur, lib. *De bono viduitatis*, cap. 8.

men, quantùm ad modum ligandi, matrimonium est fortius vinculum quàm votum simplex, quia per matrimonium traditur actualiter vir in potestatem uxoris, non autem per votum simplex, ut dictum est. Potior autem est semper conditio possidentis. Sed quantùm ad hoc, simili modo obligat votum simplex sicut sponsalia; unde propter votum simplex sunt sponsalia dirimenda.

Ad secundum dicendum, quòd præceptum prohibens matrimonium inter consanguineos, non habet, in quantum est præceptum Dei vel Ecclesiæ, quòd dirimat matrimonium contrahendum, sed in quantum facit quòd consanguineæ corpus non possit transire in potestatem consanguinei. Hoc autem non facit præceptum prohibens matrimonium post votum simplex, ut ex dictis patet. Et ideo ratio non sequitur; ponitur enim pro causa quod non est causa.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui contrahit matrimonium per verba de præsenti post votum simplex, non potest cognoscere uxorem suam sine peccato mortali, quia adhuc restat ipsi facultas implendi votum continentiæ, ante matrimonium consummatum. Sed postquam matrimonium consummatum est, est ei jam factum illicitum non reddere debitum uxori exigenti, tamen ex culpa sua; et ideo ad hoc obligatio voti non se extendit, ut ex prædictis patet, tamen debet per lamentum pœnitentiæ recompensare pro continentia non servata.

Ad quartum dicendum, quòd quantùm ad ea in quibus non est factus impotens votum continentiæ servare, adhuc post contractum matrimonium obligatur ad servandum, propter quod, mortuâ uxore, tenetur totaliter continere. Et quia ex matrimonii vinculo non obligatur ad debitum petendum, ideo non potest petere debitum sine peccato; quamvis possit sine peccato reddere debitum exigenti, postquam obligatus est ad hoc per carnalem copulam præcedentem. Hoc autem intelligendum est, sive mulier expressè petat, sive interpretativè, ut quando mulier verecunda est, et vir sentit ejus voluntatem de redditione debiti; tunc enim sine peccato reddere potest, et præcipuè si ei timet de periculo castitatis. Nec obstat quòd sunt pares in matrimonii actu, quia quilibet potest hoc quod suum est abrenuntiare. Quidam tamen dicunt quòd potest et

petere et reddere, ne nimis onerosum reddatur matrimonium uxori semper exigenti. Sed, si rectè inspiciatur, hoc est exigere interpretativè.

ARTICULUS II.

Utrùm votum solemne dirimat matrimonium jam contractum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd nec votum solemne dirimat matrimonium jam contractum. Quia, sicut Decretalis dicit (Cœlestini III, cap. *Rursus*, Extra, *Qui voventes matrimonium contrahere possint*), « apud Deum non minùs obligat votum simplex quàm solemne. » Sed matrimonium acceptatione divinâ stat et dirimitur. Ergo, cùm votum simplex non dirimat matrimonium, nec votum solemne dirimere poterit.

2. Præterea, votum solemne non addit ita validum robur supra votum simplex, sicut juramentum. Sed votum simplex, etiam juramento superveniente, non dirimit matrimonium contractum. Ergo nec votum solemne.

3. Præterea, votum solemne nihil habet quod non possit votum simplex habere, quia votum simplex posset habere scandalum, cùm possit esse in publico, sicut et solemne ; similiter et Ecclesia posset et deberet statuere quòd votum simplex dirimat matrimonium contractum, ut multa peccata vitarentur. Ergo qua ratione votum simplex non dirimit matrimonium, nec votum solemne dirimere debet.

Sed contra est, quòd ille qui facit votum solemne, contrahit matrimonium spirituale cum Deo, quod est multò dignius quàm materiale matrimonium. Sed materiale matrimonium priùs contractum, dirimit matrimonium post contractum. Ergo et votum solemne.

Præterea, hoc idem etiam probari potest per multas auctoritates, quæ ponuntur in littera.

(Conclusio.—Cùm per votum solemne homo sui corporis potestatem amiserit, Deo se ad perpetuam continentiam tra-

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 3.

dens, votum solemne, ex sua natura, non modò contrahendum, sed etiam contractum dirimit.)

Respondeo dicendum, quòd omnes dicunt quòd, sicut votum solemne impedit contrahendum, ita dirimit jam contractum. Quidam autem assignant pro causa scandalum. Sed hoc nihil est, quia etiam simplex votum quandoque habet scandalum, cùm sit quandoque quodammodo publicum. Et præterea indissolubilitas matrimonii est de veritate vitæ, quæ non est propter scandalum dimittenda. Et ideo alii dicunt quòd hoc est propter statutum Ecclesiæ. Sed hoc etiam non sufficit, quia secundùm hoc Ecclesia posset etiam contrarium statuere; quod non videtur verum. Et ideo dicendum est cum aliis, quòd votum solemne ex sui natura habet quòd dirimat matrimonium contractum, in quantum scilicet per ipsum homo sui corporis amisit potestatem, Deo illud ad perpetuam continentiam tradens, ut ex dictis patet; et ideo non potest ipsum tradere in potestatem uxoris, matrimonium contrahendo. Et quia matrimonium quod sequitur tale votum, nullum est, ideo tale votum dirimere dicitur matrimonium contractum.

Ad primum ergo dicendum, quòd votum simplex quoad Deum dicitur non minùs obligare quàm solemne, in his quæ ad Deum spectant, sicut est separatio à Deo per peccatum mortale, quia mortaliter peccat frangens votum simplex, sicut solemne, quamvis gravius sit peccatum frangere votum solemne; ut sic comparatio in genere accipiatur, non in determinata quantitate reatûs. Sed quantùm ad matrimonium, per quod homo homini obligatur, non oportet quòd sit æqualis obligationis, etiam in genere, quia ad quædam obligat votum solemne, et non simplex.

Ad secundum dicendum, quòd juramentum plus obligat ex parte ejus ex quo fit obligatio, quàm votum; sed votum solemne plus obligat quantùm ad modum obligandi, in quantum actualiter tradit hoc quod promittitur; quod non fit per juramentum. Et ideo non sequitur ratio.

Ad tertium dicendum, quòd votum solemne habet actualiter exhibitionem proprii corporis, quam non habet votum simplex, ut ex dictis patet. Et ideo ratio ex insufficienti procedit.

ARTICULUS III.

Utrùm ordo impediat matrimonium.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd ordo non impediat matrimonium. Quia nihil impeditur nisi à suo contrario. Sed ordo non est contrarius matrimonio, cùm utrumque sit sacramentum. Ergo non impedit ipsum.

2. Præterea, idem ordo est apud nos et apud Ecclesiam orientalem. Sed apud Ecclesiam orientalem non impedit matrimonium. Ergo, etc.

3. Præterea, matrimonium significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ. Sed hoc præcipuè congruit significari in his qui sunt ministri Christi, scilicet in ordinatis. Ergo ordo matrimonium non impedit.

4. Præterea, omnes ordines ad spiritualia ordinantur. Sed ordo non potest impedire matrimonium, nisi ratione spiritualitatis. Ergo, si ordo impediat matrimonium, quilibet ordo impediet; quod falsum est.

5. Præterea, omnes ordinati possunt ecclesiastica beneficia habere, et privilegio clericali gaudere æqualiter. Si ergo propter hoc ordo matrimonium impediat, quia uxorati non possunt habere beneficium ecclesiasticum, nec gaudere privilegio clericali, ut juristæ dicunt, tunc quilibet ordo impedire deberet; quod falsum est, ut patet per Decretalem Alexandri, *De clericis conjugatis*. Et sic nullus ordo, ut videtur, matrimonium impediet.

Sed contra est, quod Decretalis dicit (Alexandri III, cap. *Si qui*, Extra, *De clericis conjugatis*), quòd « qui in subdiaconatu et aliis superioribus ordinibus uxores accepisse noscuntur, eos uxores dimittere compellatis. » Quod non esset, si esset verum matrimonium.

Præterea, nullus vovens continentiam, potest matrimonium contrahere. Sed quidam ordines sunt qui habent votum continentiæ annexum, ut ex littera patet. Ergo talis ordo matrimonium impedit.

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 37, qu. 1, art. 1.

(Conclusio. — Sacerdotium, apud Græcos et alios Orientales, impedit matrimonium contrahendum, non autem jam contracti matrimonii usum; apud Occidentales verò et contrahendum impedit, et dirimit contractum.)

Respondeo dicendum, quòd ordo sacer de sui ratione habet, ex quadam congruentia, quòd matrimonium impedire debeat, quia in sacris ordinibus constituti, sacra vasa et sacramenta tractant; et ideo decens est ut munditiam corporalem per continentiam servent. Sed quòd impediat matrimonium, ex constitutione Ecclesiæ habet. Tamen aliter apud Latinos quàm apud Græcos, quia apud Græcos, impedit matrimonium contrahendum solùm ex vi ordinis; sed apud Latinos, impedit ex vi ordinis, et ulteriùs ex voto continentiæ, quod est ordinibus sacris annexum, quod etiamsi quis verbo tenus non emittat, ex hoc ipso tamen quòd ordinem suscipit secundùm ritum occidentalis Ecclesiæ, intelligitur emisisse. Et ideo, apud Græcos et alios Orientales, sacer ordo impedit matrimonium contrahendum, non tamen matrimonii priùs contracti usum; possunt enim matrimonio priùs contracto uti, quamvis non possint matrimonium de novo contrahere. Sed apud occidentalem Ecclesiam, impedit matrimonium et matrimonii usum, nisi fortè ignorante aut contradicente uxore, vir ordinem sacrum susceperit, quia ex hoc non potest ei aliquod præjudicium generari. Quomodo autem ordines sacri distinguantur à non sacris nunc et in primitiva Ecclesia, dictum est suprà (qu. 37, art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis ordo sacer non habeat contrarietatem ad matrimonium in quantum est sacramentum, habet tamen repugnantiam quamdam ad ipsum ratione actûs sui, qui spirituales actus impedit.

Ad secundum dicendum, quòd objectio procedit ex falsis. Ordo enim ubique impedit matrimonium contrahendum, quamvis non habeat ubique votum annexum.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui sunt in sacris ordinibus constituti, significant Christum nobilioribus actibus (prout ex dictis in tractatu de ordine patet), quàm illi qui sunt matrimonio conjuncti. Et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quòd illi qui sunt in minoribus ordi-

nibus constituti, ex vi ordinis non prohibentur matrimonium contrahere, quia, quamvis ordines illi deputentur ad aliqua spiritualia, non tamen immediatè habent accessum ad tractandum sacra, sicut illi qui sunt in sacris ordinibus. Sed secundùm statutum occidentalis Ecclesiæ, matrimonii usus executionem ordinis non sacri impedit, propter servandam majorem honestatem in officiis Ecclesiæ. Et quia aliquis ex beneficio ecclesiastico tenetur ed executionem ordinis, et ex hoc ipso privilegio clericali gaudet, ideo hoc apud Latinos clericis uxoratis aufertur.

Et per hoc patet solutio ad ultimum.

ARTICULUS IV.

Utrùm ordo sacer matrimonio possit supervenire.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd matrimonio ordo sacer supervenire non possit. Quia fortius præjudicat minùs forti. Sed fortius est vinculum spirituale quàm corporale. Ergo, si matrimonio junctus ordinem suscipiat, præjudicium generabitur uxori, ut non possit debitum exigere, cùm ordo sit vinculum spirituale, et matrimonium vinculum corporale. Et sic videtur quòd non possit aliquis ordinem sacrum suscipere post matrimonium consummatum.

2. Præterea, post matrimonium consummatum, unus conjugum sine alterius consensu non potest continentiam vovere. Sed ordo sacer habet annexum votum continentiæ. Ergo, si vir ordinem sacrum invitâ uxore acceperit, cogetur uxor invita continentiam servare, quia non posset alteri nubere vivente viro.

3. Præterea, etiam ad tempus non potest vir vacare orationi sine consensu uxoris, ut habetur I. *ad Cor.*, VII. Sed, apud Orientales, illi qui sunt in sacris constituti, tenentur ad continentiam tempore quo exequuntur officium. Ergo nec ipsi possunt ordinari sine consensu uxorum, et multò minùs Latini.

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 37, qu. 1, art. 1.

4. Præterea, « vir et uxor ad paria judicantur. » Sed sacerdos græcus, defunctâ uxore suâ, non potest alteram ducere. Ergo nec uxor, defuncto viro. Sed non potest sibi auferri facultas nubendi, post mortem viri, per viri actum. Ergo vir non potest suscipere ordines post matrimonium.

5. Præterea, matrimonium quantùm opponitur ordini, tantùm è converso. Sed ordo præcedens impedit matrimonium sequens. Ergo, etc.

Sed contra, religiosi tenentur ad continentiam, sicut illi qui sant in sacris ordinibus. Sed post matrimonium potest aliquis religionem intrare, defunctâ vel consentiente uxore. Ergo et ordinem suscipere.

Præterea, aliquis potest fieri servus hominum post matrimonium. Ergo et servus Dei per susceptionem ordinis.

(Conclusio. — Vir absque uxoris consensu ad sacros ordines accedens, illos suscipit, quanquam ordinis executione careat, quam tamen suscipit uxoris consensu vel morte accedente.)

Respondeo dicendum, quòd matrimonium non impedit ordinis sacri susceptionem, quia si matrimonio junctus ad sacros ordines accedat, etiam reclamante uxore, nihilominus characterem ordinis suscipit, sed executione ordinis caret. Si autem volente uxore, vel ipsâ defunctâ, recipit ordinem et executionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd vinculum ordinis solvit vinculum matrimonii ratione redditionis debiti, ex qua parte habet repugnantiam ad matrimonium, ex parte ejus qui suscipit ordinem, quia non potest petere debitum, nec uxor ei tenetur reddere. Non tamen solvit ex parte alterius, quia ipse tenetur uxori debitum reddere, si non possit eam inducere ad continentiam.

Ad secundum dicendum, quòd si uxor sciat, et de ejus consensu vir ordinem sacrum susceperit, tenetur perpetuam continentiam vovere. Non tamen tenetur religionem intrare, si sibi non timeat de periculo castitatis, propter hoc quòd vir ejus solemne votum emisit; secus autem, si emisisset votum simplex. Si autem sine ejus consensu susceperit, non tenetur, quia ex hoc nullum sibi præjudicium generatur.

Ad tertium dicendum, quòd, sicut probabilius videtur, quamvis quidam contrarium dixerint, etiam Græci non debent accedere ad sacros ordines sine consensu uxorum, quia ad minus tempore ministerii sui fraudarentur debiti redditione; quo fraudari non possunt, secundùm ordinem juris, si eis contradicentibus aut ignorantibus viri ordines susceperint.

Ad quartum dicendum, quòd, sicut dicitur, eo ipso quòd mulier consentit, apud Græcos, quòd vir suus ordinem suscipiat, obligat se ad hoc quòd ipsa in perpetuum alteri non nubat, quia significatio matrimonii non servaretur, quæ in matrimonio sacerdotis præcipuè exigitur. Si autem sine consensu ejus ordinatur, non videtur ad hoc teneri.

Ad quintum dicendum, quòd matrimonium habet pro causa nostrum consensum; non autem ordo, sed habet causam sacramentalem determinatam à Deo. Et ideo matrimonium potest impediri ex ordine præcedente quòd non sit verum matrimonium; non autem ordo ex matrimonio quòd non sit verus ordo, quia sacramentorum virtus est immutabilis, sed actus humani possunt impediri.

QUÆSTIO LIV.

De impedimento consanguinitatis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de impedimento consanguinitatis (1).

Circa quod quæruntur quatuor: 1° Utrùm consanguinitas convenienter à quibusdam definiatur. 2° Utrùm convenienter distinguatur per gradus et lineas. 3° Utrùm de jure naturali matrimonium impediatur secundùm aliquos gradus. 4° Utrùm gradus impedientes matrimonium possint per statutum Ecclesiæ determinari.

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 40, qu. 1, art. 1 et seqq.

ARTICULUS I.

Utrùm definitio consanguinitatis sit competens.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd definitio consanguinitatis quam quidam ponunt, sit incompetens; scilicet : « Consanguinitas est vinculum ab eodem stipite descendentium, carnali propagatione contractum. » Omnes enim homines ab eodem stipite, carnali propagatione, descendunt, scilicet ab Adam. Si ergo recta esset prædicta definitio consanguinitatis, omnes homines essent ad invicem consanguinei; quod falsum est.

2. Præterea, vinculum non potest esse nisi aliquorum ad invicem convenientium, quia vinculum unit. Sed eorum qui descendunt ab uno stipite, non est major convenientia ad invicem quàm aliorum hominum, cùm conveniant specie et differant numero, sicut et alii homines. Ergo consanguinitas non est aliquod vinculum.

3. Præterea, carnalis propagatio, secundùm Philosophum (lib. I. *De generat. animalium*, cap. 19), fit de superfluo alimenti. Sed tale superfluum magis habet convenientiam cum rebus comestis, cum quibus in substantia convenit, quàm cum eo qui comedit. Cùm ergo non nascatur aliquod vinculum consanguinitatis ejus qui ex semine nascitur ad res comestas, nec ad generantem ex carnali propagatione nascetur aliquod propinquitatis vinculum.

4. Præterea, *Genes.*, XXIX, Laban dixit ad Jacob : « Os meum es et caro mea, » ratione cognationis quæ erat inter eos. Ergo talis propinquitas magis debet dici carnalitas quàm consanguinitas.

5. Præterea, carnalis propagatio est communis hominibus et animalibus. Sed in animalibus non contrahitur ex carnali propagatione consanguinitatis vinculum. Ergo nec in hominibus.

(Conclusio. — Cùm hæc definitio : « Consanguinitas est vinculum ab eodem stipite descendentium, carnali propagatione contractum, » genus, subjectum et ipsum consanguinitatis principium contineat et explicet, conveniens judicanda est.)

Respondeo dicendum, quòd, secundùm Philosophum in VIII. *Ethic.*, « omnis amicitia in aliqua communicatione consistit; » et quia amicitia ligatio sive unio quædam est, ideo communicatio quæ est amicitiæ causa, *vinculum* dicitur. Et ideo secundùm quamlibet communicationem denominantur aliqui quasi colligati ad invicem; sicut dicuntur *concives*, qui habent politicam communicationem ad invicem, et *commilitones*, qui conveniunt in militari negotio. Et eodem modo illi qui conveniunt in naturali communicatione, dicuntur *consanguinei*; et ideo in prædicta definitione ponitur, quasi consanguinitatis genus, *vinculum*; quasi subjectum, *personæ descendentes ab uno stipite*, quarum est hujusmodi vinculum; quasi principium, *carnalis propagatio*.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus activa non recipitur secundùm eamdem perfectionem in instrumento, secundùm quam est in principali agente. Et quia omne motum movens est instrumentum, inde est quòd virtus primi motoris in aliquo genere, per multa media deducta, tandem deficit, et pervenit ad aliquid quod est motum et non movens. Virtus autem generantis movet non solùm quantùm ad id quod est speciei, sed etiam quantùm ad id quod est individui, ratione cujus filius assimilatur patri; etiam in accidentalibus, et non solùm in natura speciei. Nec tamen ista individualis virtus patris ita perfectè in filio est, sicut erat in patre, et adhuc in nepote minùs; et sic deinceps debilitatur. Et inde est quòd virtus illa quandoque deficit, ut ultrà procedere non possit. Et quia *consanguinitas* est in quantum multi communicant in tali virtute ex uno in multos per propagationem deducta, paulatim se consanguinitas dirimit, ut Isidorus dicit. Et ideo non oportet accipere stipitem remotum in definitione consanguinitatis, sed propinquum, cujus virtus adhuc maneat in illis qui ex eo propagantur.

Ad secundum dicendum, quòd jam patet ex dictis quòd non solùm conveniunt consanguinei in natura speciei, sed etiam in virtute propria ipsius individui ex uno in multos traducta, ex qua contingit quandoque quòd filius assimilatur non solùm patri, sed avo, vel remotis parentibus, ut dicitur lib. XVIII, *De animalibus*.

Ad tertium dicendum, quòd convenientia magis attenditur secundùm formam, secundùm quam aliquid est actu, quàm secundùm materiam, secundùm quam est in potentia; quod patet in hoc quòd carbo magis convenit cum igne quàm cum arbore unde abscissum est lignum. Et similiter alimentum jam conversum in substantiam aliti per virtutem nutritivam, magis convenit cum ipso nutrito, quàm cum illa re unde sumptum est nutrimentum. Ratio autem procederet secundùm opinionem illorum qui dicebant quòd tota natura rei est materia, et quòd formæ omnes sunt accidentia; quod falsum est.

Ad quartum dicendum, quòd illud quod proximè convertitur in semen, est sanguis, ut probatur in XV. *De animalibus.* Et propter hoc, vinculum quod ex propagatione carnali contrahitur, convenientiùs dicitur *consanguinitas* quàm *carnalitas*, et quòd aliquando unus consanguineus dicitur esse *caro alterius*, hoc est in quantum sanguis, qui in semen viri aut in menstruum convertitur, est potentiâ caro et os.

Ad quintum dicendum, quòd quidam dicunt quòd ideo consanguinitatis vinculum contrahitur inter homines ex carnali propagatione, et tamen non inter alia animalia, quia quidquid est de veritate humanæ naturæ in omnibus hominibus, fuit in primo parente; quod non est de aliis animalibus. Sed secundùm hoc, consanguinitas matrimonii nunquam dirimi posset. Prædicta autem propositio in II. lib. *Sentent.*, dist. 30, et I. part., qu. 119, art. 1, improbata est. Unde dicendum quòd hoc ideo contingit, quia animalia non conjunguntur ad amicitiæ unitatem, propter propagationem multorum ex uno parente proximo, sicut est de hominibus, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm consanguinitas convenienter distinguatur per gradus et lineas.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd consanguinitas inconvenienter distinguatur per lineas et gradus. Dicitur enim linea consanguinitatis esse « ordinata collectio personarum consanguinitate conjunctarum, ab eodem stipite descenden-

tium, diversos continens gradus. » Sed nihil est aliud consanguinitas quàm collectio talium personarum. Ergo linea consanguinitatis est idem quod consanguinitas. Nihil autem debet distingui per seipsum. Ergo consanguinitas non convenienter per lineas distinguitur.

2. Præterea, illud secundùm quod dividitur aliquid commune, non potest poni in definitione communis. Sed *descensus* ponitur in definitione prædicta consanguinitatis. Consanguinitas ergo non potest dividi per lineam *ascendentium*, *descendentium* et *transversalium*.

3. Præterea, definitio lineæ est quòd « sit inter duo puncta. » Sed duo puncta non faciunt nisi unum gradum. Ergo linea habet tantùm unum gradum ; et ita eadem ratione videtur quòd non debeat fieri divisio consanguinitatis per lineas et gradus.

4. Præterea, gradus definitur esse « habitudo distantium personarum, qua cognoscitur quantâ distantiâ personæ inter se differant. » Sed cùm consanguinitas sit propinquitas quædam, distantia personarum consanguinitati opponitur magis quàm sit ejus pars. Ergo per gradus consanguinitas distingui non potest.

5. Præterea, si consanguinitas per gradus distinguitur et cognoscitur, oportet quòd illi qui sunt in eodem gradu, sint æqualiter consanguinei. Sed hoc falsum est, quia propatruus alicujus, et ejusdem pronepos sunt in eodem gradu, non tamen sunt æqualiter consanguinei, ut Decretalis dicit. Ergo consanguinitas non rectè distinguitur per gradus.

6. Præterea, in rebus ordinatis, quodlibet additum alteri facit alium gradum, sicut quælibet unitas addita facit aliam speciem numeri. Sed persona addita personæ non semper facit gradum alium consanguinitatis, quia in eodem gradu consanguinitatis est pater et patruus qui adjungitur. Ergo non rectè per gradus consanguinitas distinguitur.

7. Præterea, inter duos propinquos semper est eadem consanguinitatis propinquitas, quia æqualiter distat unum extremorum ab alio, et è contra. Sed gradus consanguinitatis non invenitur semper idem ex utraque parte, cùm quandoque unus propinquus sit in tertio, et alius in quarto gradu. Ergo

consanguinitatis propinquitas non potest sufficienter per gradus cognosci.

(Conclusio. — Per quosdam gradus seu lineas descendentium ab uno communi principio, vel ascendentium ad idem, et transversalium, consanguinitas congruè designatur.)

Respondeo dicendum, quòd consanguinitas, ut dictum fuit, est quædam propinquitas in naturali communicatione fundata secundùm actum generationis, qua natura propagatur. Unde, secundùm Philosophum in VIII. *Ethic.* (ut suprà), ista communicatio est triplex: « una secundùm habitudinem principii ad principiatum. » Et hæc est consanguinitas patris ad filium; unde dicit quòd « parentes diligunt filios ut sui ipsorum aliquid existentes. » Alia est « secundùm habitudinem principiati ad principium. » Et hæc est filii ad patrem; unde dicit quòd « filii diligunt parentes ut ab illis existentes. » Tertia est « secundùm habitudinem eorum quæ sunt ab uno principio ad invicem; » sicut fratres dicuntur ex eisdem nasci, ut ipse ibidem dicit. Et quia punctus motus lineam facit, et per propagationem quodammodo pater descendit in filium, ideo secundùm tres dictas habitudines, tres lineæ consanguinitatis sumuntur: scilicet *linea descendentium*, secundùm primam habitudinem; *linea ascendentium*, secundùm secundam; *linea transversalis*, secundùm tertiam. Sed quia propagationis motus non quiescit in uno termino, sed ultra progreditur, ideo contingit quòd patris est accipere patrem, et filii filium, et sic deinceps. Et secundùm hos diversos progressus, diversi gradus in una linea inveniuntur; et quia gradus cujuslibet rei est pars aliqua illius rei, gradus propinquitatis non potest esse ubi non est propinquitas; et ideo identitas et nimia distantia gradum consanguinitatis tollunt, quia nullus est sibi ipsi propinquus, sicut nec sibi similis. Et propter hoc nulla persona per seipsam facit aliquem gradum, sed comparata alicui personæ, gradum facit ad ipsam. Sed tamen diversa est ratio computandi gradus in diversis lineis. Gradus enim consanguinitatis in linea ascendentium et descendentium, contrahitur ex hoc quòd una persona ex alia propagatur eorum inter quos gradus consideratur. Et ideo, secundùm computationem canonicam et legalem, persona

primò in progressu propagationis occurrit, vel ascendendo vel descendendo, distat ab aliquo, putà à Petro, in primo gradu, ut pater et filius; quæ autem secundò utrinque occurrit, distat in secundo gradu, ut avus et nepos, et sic deinceps. Sed consanguinitas eorum qui sunt in linea transversali, contrahitur non ex hoc quòd unus eorum ex alio propagatur, sed quia uterque propagatur ex uno; et ideo debet gradus consanguinitatis in hac linea computari per comparationem ad unum principium, ex quo propagatur. Sed secundùm hoc est diversa computatio canonica et legalis, quia legalis computatio attendit descensum à communi radice ex utraque parte, sed canonica tantùm ex altera, ex illa scilicet ex qua major numerus graduum invenitur. Unde, secundùm legalem computationem, frater et soror, vel duo fratres attinent sibi in secundo gradu, quia uterque à radice communi distat per unum gradum, et similiter filii duorum fratrum distant à se invicem in quarto. Sed secundùm computationem canonicam, duo fratres attinent sibi in primo gradu, quia neuter eorum distat à radice communi, nisi per unum gradum. Sed filius unius fratrum distat ab altero fratre in secundo gradu, quia tantùm distant à communi radice; et ideo, secundùm computationem canonicam, quoto gradu distat quis ab aliquo superiori, tanto distat à quolibet descendentium ab ipso, et nunquam minùs, quia « propter quod unumquodque tale, et illud magis » (ex lib. *Posteriorum*, text. 5). Unde, etsi alii descendentes à communi principio conveniunt cum aliquo ratione principii communis, non possunt propinquiores esse descendentes ex alia parte, quàm sit primum principium ei propinquum. Aliquando tamen plus distat aliquis ab aliquo descendente à communi pirucipio, quàm ipse distet à principio, quia ille fortè plus distat à communi principio quàm ipse; et secundùm remotiorem distantiam, oportet consanguinitatem computari.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit ex falsis. Consanguinitas enim non est collectio, sed relatio quædam aliquarum personarum ad invicem, quarum collectio lineam consanguinitatis facit.

Ad secundum dicendum, quòd descensus communiter sumptus attenditur secundùm quamlibet consanguinitatis li-

neam, quia carnalis propagatio, ex qua vinculum consanguinitatis trahitur, descensus quidam est. Sed descensus talis, scilicet à persona cujus consanguinitas quæritur, lineam descendentium facit.

Ad tertium dicendum, quòd linea dupliciter accipi potest: aliquando propriè, pro ipsa dimensione, quæ est prima species quantitatis continuæ; et sic linea directa continet tantùm duo puncta in actu, quæ terminant ipsam, sed in potentia infinita, quorum quolibet signato in actu, linea dividitur, et fiunt duæ lineæ. Aliquando verò linea sumitur pro his quæ linealiter disponuntur, et secundùm hoc assignatur in numeris linea et figura, prout unitas post unitatem ponitur in aliquo numero; et sic quælibet unitas adjecta gradum facit in tali linea. Et similiter est de linea consanguinitatis, unde una linea continet plures gradus.

Ad quartum dicendum, quòd, sicut similitudo non potest esse ubi non est aliqua diversitas, ita propinquitas non est ubi non est aliqua distantia. Et ideo distantia quælibet non opponitur consanguinitati, sed talis distantia quæ consanguinitatis propinquitatem excludit.

Ad quintum dicendum, quòd, sicut albedo dicitur major dupliciter: uno modo, ex intensione ipsius qualitatis; alio modo, ex quantitate superficiei; ita consanguinitas dicitur major vel minor dupliciter: uno modo, intensivè, ex ipsa naturâ consanguinitatis; alio modo, quasi dimensivè. Et sic quantitas consanguinitatis mensuratur ex personis inter quas consanguinitatis propagatio procedit; et hoc secundo modo gradus consanguinitatis distinguuntur. Et ideo contingit quòd aliquorum duorum qui sunt in eodem gradu consanguinitatis respectu alicujus personæ, unus est ei magis consanguineus quàm alius, considerando primam quantitatem consanguinitatis; sicut pater et frater attinent alicui in primo gradu consanguinitatis, quia ex neutra parte incidit aliqua persona media; sed tamen, intensivè loquendo, magis attinet alicui personæ pater quàm frater, quia frater non attinet ei, nisi in quantum est ex eodem patre. Et ideo, quantò aliquis est propinquior communi principio, à quo consanguinitas descendit, tantò est magis consanguineus, quamvis non sit in propinquiori gradu; et secun-

dùm hoc, propatruus est magis consanguineus alicui quàm pronepos ejus, quamvis sint in eodem gradu.

Ad sextum dicendum, quòd, quamvis pater et patruus sint in eodem gradu respectu radicis consanguinitatis, quia uterque distat uno gradu ab avo, tamen respectu ejus cujus consanguinitas quæritur, non sunt in eodem gradu, quia pater est in primo gradu, patruus autem non potest esse propinquior quàm in secundo, in quo est avus.

Ad septimum dicendum, quòd semper duæ personæ in æquali numero graduum distant à se invicem, quamvis quandoque non æquali numero graduum distent à communi principio ut ex dictis patet.

ARTICULUS III.

Utrùm consanguinitas de jure naturali impediat matrimonium.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd consanguinitas de jure naturali non impediat matrimonium. Nulla enim mulier potest esse propinquior viro, quàm Eva fuit Adæ, de qua dixit *Genes.*, II : « Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea. » Sed Eva fuit matrimonio conjuncta Adæ. Ergo consanguinitas nulla, quantùm est de lege naturæ, matrimonium impedit.

2. Præterea, lex naturalis eadem est apud omnes. Sed apud barbaras nationes nulla persona conjuncta consanguinitate à matrimonio excluditur. Ergo consanguinitas, quantùm est de lege naturæ, matrimonium non impedit.

3. Præterea, « jus naturale est quod natura omnia animalia docuit, » ut dicitur in principio *Digestorum*. Sed animalia bruta etiam cum matre coeunt. Ergo non est de lege naturæ quòd aliqua persona à matrimonio propter consanguinitatem repellatur.

4. Præterea, nihil impedit matrimonium, quod non contrariatur alicui bono matrimonii. Sed consanguinitas non contrariatur alicui bono matrimonii. Ergo non impedit ipsum.

5. Præterea, eorum quæ sunt magis propinqua et similia,

melior et firmior est conjunctio. Sed matrimonium quædam conjunctio est. Cùm ergo consanguinitas sit propinquitas quædam, matrimonium non impedit, sed magis juvat.

Sed contra, illud quod impedit bonum prolis, etiam matrimonium impedit secundùm legem naturæ. Sed consanguinitas impedit bonum prolis, quia, ut in littera ex verbis Gregorii habetur, « experimento didicimus, ex tali conjugio sobolem non posse succrescere. » Ergo consanguinitas secundùm legem naturæ matrimonium impedit.

Præterea, illud quod habet natura humana in prima sui conditione, est de lege naturæ. Sed à prima sui conditione hoc habuit humana natura, quòd pater et mater à matrimonio excluderentur; quod patet per hoc quod dicitur *Genes.*, II : « Propter hoc relinquet homo patrem et matrem; » quod non potest intelligi quantùm ad cohabitationem, et sic oportet quòd intelligatur quantùm ad matrimonii conjunctionem. Ergo consanguinitas impedit matrimonium secundùm legem naturæ.

(Conclusio. — Consanguinitas quantùm ad aliquas personas impedit matrimonium jure naturali, quantùm ad aliquas jure divino, et quantùm ad aliquas jure per homines instituto.)

Respondeo dicendum, quòd in matrimonio illud contra legem naturæ esse dicitur, per quod matrimonium redditur incompetens respectu finis ad quem est ordinatum. Finis autem matrimonii per se et primò est bonum prolis, quod quidem per aliquam consanguinitatem (scilicet inter patrem et filiam, vel filium et matrem), impeditur, non quidem ut tòtaliter tollatur, quia filia ex semine patris potest prolem suscipere, et simul cum patre nutrire et instruere, in quibus bonum prolis consistit, sed ut non convenienti modo fiat. Inordinatum enim est quòd filia patri per matrimonium jungatur in sociam causâ generandæ prolis et educandæ, quam oportet per omnia patri esse subjectam, velut ex eo procedentem. Et ideo de lege naturali est, ut pater et mater à matrimonio repellantur; et magis etiam mater quàm pater, quia magis reverentiæ quæ debetur parentibus derogatur, si filius matrem, quàm si pater filiam ducat in uxorem, cùm uxor viro aliqualiter debeat esse subjecta. Sed finis matrimonii secundarius per se est concu-

piscentiæ epressio, qui deperiret, si quælibet consanguinea posset in matrimonium duci, quia magnus concupiscentiæ aditus præberetur, nisi inter illas personas quas oportet in eadem domo conversari, esset carnalis copula interdicta. Et ideo lex divina non solùm patrem et matrem excludit à matrimonio, sed etiam alias conjunctas personas quas oportet simul conversari, et quæ debent invicem altera alterius pudicitiam custodire. Et hanc causam assignat divina lex (*Levit.*, XVIII) : « Ne reveles turpitudinem talis vel talis, quia turpitudo tua est. » Sed per accidens finis matrimonii est confœderatio hominum et amicitiæ multiplicatio, dum homo ad consanguineos uxoris sicut ad suos se habet. Et ideo huic multiplicationi amicitiæ præjudicium fieret, si aliquis sanguine conjunctam uxorem duceret, quia ex hoc nova amicitia per matrimonium nulli accresceret. Et ideo, secundùm leges humanas et statuta Ecclesiæ, plures consanguinitatis gradus sunt à matrimonio separati. Sic ergo ex dictis patet quòd consanguinitas quantùm ad aliquas personas impedit matrimonium de jure naturali, quantùm ad aliquas, de jure divino, et quantum ad aliquas, de jure per homines instituto.

Ad primum ergo dicendum, quòd Eva, quamvis ex Adam prodiit, non tamen fuit filia Adæ, quia non prodiit ex eo per modum illum quo vir natus est generare sibi similem in specie, sed operatione divina, quia ita potuisset ex costa Adæ fieri unus equus, sicut facta est Eva. Et ideo non est tanta naturalis convenientia Evæ ad Adam, sicut filiæ ad patrem; nec Adam est naturale principium Evæ, sicut pater filiæ.

Ad secundum dicendum, quòd non procedit ex lege naturali quòd aliqui barbari parentibus carnaliter commisceantur, sed ex concupiscentiæ ardore, qui legem naturæ in eis offuscavit.

Ad tertium dicendum, quòd conjunctio maris et feminæ dicitur esse de jure naturali, quia natura hoc animalia docuit; sed hanc conjunctionem diversa animalia diversimodè docuit, secundùm diversas eorum conditiones. Commixtio autem carnalis ad parentes derogat reverentiæ quæ eis debetur; sicut enim parentibus indidit natura sollicitudinem filiis providendi, ita indidit filiis reverentiam ad parentes. Nulli autem generi

animalium indidit sollicitudinem filiorum aut reverentiam parentum in omne tempus, nisi homini; aliis autem animalibus plus et minùs, secundùm quòd magis vel minùs necessarii sunt vel filii parentibus, vel parentes filiis. Unde etiam in quibusdam animalibus abhorret filius cognoscere matrem carnaliter, quamdiu manet apud ipsum cognitio matris et reverentia quædam ad ipsam, ut recitat Philosophus in IX. *De animalibus* (1) de camelo et equo. Et quia omnes honesti mores animalium in hominibus congregati sunt naturaliter et perfectiùs quàm in aliis, propter hoc homo naturaliter abhorret cognoscere carnaliter, non solùm matrem, sed etiam filiam; quod est adhuc minùs contra naturam, ut dictum est (in corp.). Et iterum in aliis animalibus ex propagatione carnis non contrahitur consanguinitas, sicut in hominibus, ut dictum est (art. 1, ad 5). Et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quòd jam patet ex dictis quomodo consanguinitas conjugum bono matrimonii contrarietur; unde ratio procedit ex falsis.

Ad quintum dicendum, quòd non est inconveniens duarum unionum unam ab altera impediri, sicut ubi est identitas, non est similitudo. Et similiter consanguinitatis vinculum potest impedire matrimonii conjunctionem.

(1) Habetur planè lib. IX, qui nunc *De historia animalium* inscribitur, cap. 47, ubi narratur quòd camelus, cùm junctus esset matri et eam supergressus, quam initio propter operimentum ei superductum non agnoverat, sed in ipso coitûs actu ac progressu detectam cœpit agnoscere, coitum quidem jam incœptum perfecit, ob fervorem quem cohibere non poterat, sed statim post, camelarium à quo deceptus erat interfecit; ut et quòd equus qui per similem fraudem copulatus fuerat matri a se propter operimentum non agnitæ, seipsum post hanc fraudem detectam præcipitans occidit.

ARTICULUS IV.

Utrùm consanguinitatis gradus matrimonium impedientes potuerint taxari ab Ecclesia.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd consanguinitatis gradus matrimonium impedientes non potuerint taxari ab Ecclesia usque ad quartum gradum. Quia *Matth.*, XIX, dicitur: « Quod Deus conjunxit, homo non separet. » Sed illos qui conjunguntur infra quartum consonguinitatis gradum, Deus conjunxit; non etiam divinâ lege eorum conjunctio prohibetur. Ergo nec debent humano statuto separari.

2. Præterea, matrimonium est sacramentum, sicut et baptismus. Sed non posset ex statuto Ecclesiæ fieri quòd ille qui ad baptismum accedit, non acciperet characterem baptismalem, si ex jure divino ejus capax sit. Ergo nec Ecclesiæ statutum facere potest quòd matrimonium non sit inter illos qui per jus divinum matrimonialiter conjungi non prohibentur.

3. Præterea, jus positivum non potest ea quæ sunt naturalia removere vel ampliare. Sed consanguinitas est naturale vinculum, quod, quantùm est de se, natum est matrimonium impedire. Ergo Ecclesia non potest aliquo statuto facere quòd aliqui possint matrimonialiter conjungi vel non conjungi, sicut non potest facere quòd sint consanguinei vel non consanguinei.

4. Præterea, statutum juris positivi debet aliquam rationabilem causam habere, quia secundùm causam rationabilem quam habet, à jure naturali procedit. Sed causæ quæ assignantur de numero graduum, omnino videntur irrationabiles, cùm nullam habeant habitudinem ad causata; sicut quòd consanguinitas prohibeatur usque ad quartum gradum, propter quatuor elementa; usque ad sextum, propter sex ætates mundi; usque ad septimum, propter septem dies, quibus tempus omne agitur. Ergo videtur quòd talis prohibitio nullum vigorem habeat.

5. Præterea, ubi est eadem causa, debet esse idem effectus. Sed causa quare consanguinitas impedit matrimonium, est

bonum prolis, repressio concupiscentiæ et multiplicatio amicitiæ, ut ex dictis patet (art. 3); quæ omni tempore necessaria æqualiter sunt. Ergo debuissent æqualiter omni tempore gradus consanguinitatis matrimonium impedire; quod non est verum, cùm modò usque ad quartum, antiquitùs usque ad septimum gradum matrimonium consanguinitas impedierit.

6. Præterea, una et eadem conjunctio non potest esse in genere sacramenti et in genere stupri. Sed hoc contingeret, si Ecclesia haberet potestatem statuendi diversum numerum in gradibus impedientibus matrimonium; sicut si aliqui in quinto gradu, quando prohibitus fuit, conjuncti fuissent, talis conjunctio stuprum esset; sed postmodum eadem conjunctio, Ecclesiâ suam prohibitionem revocante, matrimonium esset; et è converso posset accidere, si aliqui gradus concessi possent postmodum ab Ecclesia interdici. Ergo videtur quòd potestas Ecclesiæ non se extendat ad hoc.

7. Præterea, jus humanum debet imitari jus divinum. Sed, secundùm jus divinum, quod in veteri lege continetur, non æqualiter currit prohibitio graduum in *sursum* et *deorsum*, quia in veteri lege aliquis prohibebatur accipere in uxorem sororem patris sui, non tamen filiam fratris. Ergo nec modò debet aliqua prohibitio de nepotibus et patruis manere.

Sed contra est, quod Dominus dicit discipulis: « Qui vos audit, me audit. » Ergo præceptum Ecclesiæ habet firmitatem, sicut præceptum Dei. Sed Ecclesia quandoque prohibuit, et quandoque concessit aliquos gradus, quos lex vetus non prohibuit. Ergo illi gradus matrimonium impediunt.

Præterea, sicut olim matrimonium gentilium dispensabatur per leges civiles, ita nunc per statuta Ecclesiæ. Sed olim lex civilis determinabat gradus consanguinitatis qui matrimonium impediunt, et qui non. Ergo et modò potest hoc fieri per Ecclesiæ statutum.

(Conclusio. — Possunt Ecclesiæ statuto aliqui consanguinitatis gradus matrimonium impedientes taxari, prout Ecclesia à Spiritu sancto edocta humano generi utile esse judicaverit.)

Respondeo dicendum, quòd, secundùm diversa tempora, invenitur consanguinitas secundùm gradus diversos matrimo-

nium impedisse. In principio enim humani generis, solus pater et mater à matrimonio repellebantur, eo quòd tunc temporis erat paucitas hominum, et sic oportebat propagationi humani generis maximam curam impendere; unde non erant removendæ nisi illæ personæ quæ matrimonio incompetentes erant, etiam quantùm ad finem matrimonii principalem, qui est bonum prolis, ut dictum est. Postmodum autem, multiplicato genere humano, per legem Moysis plures personæ sunt exceptæ, quæ jam concupiscentiam reprimere incipiebat. Unde, ut dicit Rabbi Moyses, « omnes illæ personæ exceptæ sunt à matrimonio, quæ in una familia cohabitare solent; » quia si inter eos licitè carnalis copula esse posset, maximum incentivum libidini præstaretur. Sed alios consanguinitatis gradus lex vetus permisit, imò quodammodo præcepit, ut scilicet de cognatione sua unusquisque uxorem acciperet, ne successionum confusio esset, et quia tunc temporis cultus divinus per successionem generis propagabatur. Sed postmodum lege nova, quæ est lex spiritûs et amoriis, plures gradus consanguinitatis sunt prohibiti, quia jam per spiritualem gratiam, non per carnis originem, cultus Dei derivatur et multiplicatur. Unde oportet ut homines etiam magis à carnalibus retrahantur, spiritualibus vacantes, et ut amor ampliùs diffundatur. Et ideo antiquitùs usque ad remotiores gradus consanguinitatis matrimonium impediebatur, ut ad plures per consanguinitatem et affinitatem naturalis amicitia permaneret; et rationabiliter usque septimum gradum, tum quia ultra hoc non de facili remanebat communis radicis memoria, tum quia septiformi Spiritûs sancti gratiæ congruebat. Sed postmodum, circa hæc ultima tempora, restrictum est Ecclesiæ interdictum usque ad quartum gradum, quia ultrà inutile et periculosum erat gradus consanguinitatis prohibere : *inutile* quidem, quia ad remotiores consanguineos quasi nullum fœdus majoris amicitiæ, quàm ad extraneos habebatur, charitate in multorum cordibus frigescente. *Periculosum* autem erat gradus consanguinitatis prohibere, quia concupiscentiâ et negligentiâ prævalente, tam numerosam consangineorum multitudinem homines non satis observabant; et sic laqueus damnationis multis injiciebatur ex remotiorum graduum prohibitione. Satis etiam convenienter

usque ad quartum gradum dicta prohibitio est restricta, tum quia usque ad quartam generationem homines vivere consueverunt, ut sic non possit consanguinitatis memoria aboleri; unde Deus « in tertiam et quartam generationem peccata parentum se visiturum in filiis » comminatur; tum quia in qualibet generatione, nova mixtio sanguinis (cujus identitas consanguinitatem facit), fit cum sanguine alieno, et quantùm miscetur alteri, tantùm receditur à primo. Et quia elementa sunt quatuor, quorum quodlibet tantò faciliùs est miscibile; quantò est magis subtile, ideo in prima commixtione evanescit sanguinis identitas quantùm ad primum elementum, quod est subtilissimum; in secunda, quantùm ad secundum; in tertia, quantùm ad tertium; in quarta, quantùm ad quartum. Et sic convenienter post quartam generationem potest reiterari carnalis conjunctio.

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut Deus non jungit illos qui conjunguntur contra divinum præceptum, ita nec jungit illos qui conjunguntur contra Ecclesiæ præceptum, quod habet eamdem obligandi efficaciam quam habet divinum præceptum.

Ad secundum dicendum, quòd matrimonium non tantùm est sacramentum, sed etiam est in officium. Et ideo magis subjacet ordinationi ministrorum Ecclesiæ quàm baptismus, qui est sacramentum tantùm, quia, sicut contractus et officia humana determinantur legibus humanis, ita contractus et officia spiritualia lege Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quòd, quamvis consanguinitatis vinculum sit naturale, tamen non est naturale quòd consanguinitas carnalem copulam impediat, nisi secundùm aliquem gradum, ut dictum est (art. 3). Et ideo Ecclesia suo statuto non facit quòd aliqui sint vel non sint consanguinei, quia secundùm omne tempus æqualiter consanguinei remanent, sed facit quòd carnalis copula sit licita vel illicita, secundùm diversa tempora, in diversis gradibus consanguinitatis.

Ad quartum dicendum, quòd tales rationes assignatæ magis dantur per modum adaptionis et congruentiæ, quàm per modum causæ et necessitatis.

Ad quintum dicendum, quòd non est eadem causa secundùm diversa tempora gradus consanguinitatis prohibendi. Unde

quod aliquo tempore utiliter conceditur, alio salubriter prohibetur.

Ad sextum dicendum, quòd statutum non imponit modum præteritis, sed futuris. Unde, si modò prohiberetur quintus gradus, qui nunc est concessus, illi qui sunt in quinto gradu conjuncti, non essent separandi; nullum enim impedimentum matrimonio superveniens ipsum potest dirimere, et sic conjunctio quæ priùs fuit matrimonium, non efficeretur per statutum Ecclesiæ stuprum. Et similiter si aliquis gradus concederetur, qui nunc est prohibitus, illa conjunctio non efficeretur matrimonialis à statuto Ecclesiæ ratione primi contractûs, possent separari si vellent; sed tamen possent de novo contrahere, et alia conjunctio esset.

Ad septimum dicendum, quòd in gradibus consanguinitatis prohibendis, Ecclesia præcipuè observat rationem amoris. Et quia non est minor ratio amoris ad nepotem quàm ad patruum, sed etiam major, quantò propinquior est patri filius, quia quàm pater, ut dicitur in VIII. *Ethic.* (c. 12), propter hoc æqualiter prohibuit gradus consanguinitatis in patruis et nepotibus. Sed lex vetus in personis prohibendis attendit præcipuè cohabitationem, contra concupiscentiam, prohibens illas personas ad quas facilior pateret, accessus propter mutuam cohabitationem. Magis autem consuevit cohabitare neptis patruo quàm amita nepoti, quia filia est idem quasi cum patre, cùm sit aliquid ejus. Sed soror non est hoc modo idem cum fratre, cùm non sit aliquid ejus, sed magis ex eodem nascitur; et ideo non erat eadem ratio prohibendi neptem et amitam.

QUÆSTIO LV.

De impedimento affinitatis, in undecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de impedimento affinitatis.

Circa quod quæruntur undecim: 1° Utrùm affinitas ex matrimonio causetur. 2° Utrùm maneat post mortem viri aut

uxoris. 3° Utrùm causetur ex illicito concubitu. 4° Utrùm ex sponsalibus. 5° Utrùm affinitas sit causa affinitatis. 6° Utrùm affinitas matrimonium impediat. 7° Utrùm affinitas habeat per seipsam gradus. 8° Utrùm gradus ejus extendantur sicut gradus consanguinitatis. 9° Utrùm matrimonium quod est inter consanguineos et affines, semper sit dirimendum per divortium. 10° Utrùm ad dirimendum tale matrimonium, sit procedendum per viam accusationis. 11° Utrùm in tali causa sit procedendum per testes.

ARTICULUS I.

Utrùm ex matrimonio consanguinei affinitas causetur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd ex matrimonio consanguinei affinitas non causetur. Quia « propter quod unumquodque tale, et illud magis » (lib. I. *Posterior.*, text. 5). Sed mulier ducta in matrimonium non conjungitur alicui de consanguinitate viri, nisi ratione viri. Cùm ergo non fiat viro affinis, nec alicui consanguineorum viri affinis erit.

2. Præterea, eorum quæ sunt ab invicem separata, si uni aliquid conjungatur, non oportet propter hoc quòd sit alteri conjunctum. Sed consanguinei jam sunt ab invicem separati. Ergo non oportet quòd, si aliqua mulier conjungatur alicui viro, propter hoc conjungatur consanguineis ejus omnibus.

3. Præterea, relationes ex aliquibus unitionibus innascuntur. Sed nulla unitio fit in consanguineis viri, per hoc quòd ille duxit uxorem. Ergo non accrescit eis affinitatis relatio.

Sed contra, vir et uxor efficiuntur una caro. Si ergo vir secundùm carnem omnibus suis consanguineis attinet, et mulier eadem ratione attinebit eisdem.

Præterea, hoc patet per auctoritates in littera adductas.

(Conclusio.— Sicut ex naturali generatione efficitur consanguinitas, ita ex matrimonio et carnali copula contrahitur affinitas inter viri et uxoris consanguineos.)

Respondeo dicendum, quòd amicitia quædam naturalis in

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 41, quæst. unic., art. 1, quæstiunc. 1 et seqq.

communicatione naturali fundatur. Naturalis autem communicatio est duobus modis, secundùm Philosophum, VIII. *Ethic.* (ut suprà) : uno modo, per carnis propagationem ; alio modo, per conjunctionem ad carnis propagationem ordinatam ; unde ipse ibidem dicit quòd « amicitia viri ad uxorem est naturalis. » Unde, sicut persona conjuncta alteri per carnis propagationem, quoddam vinculum amicitiæ naturalis facit, ita conjungitur per carnalem copulam. Sed in hoc differt, quòd persona conjuncta alicui per carnis propagationem, sicut filius patri, fit particeps ejusdem radicis communis et sanguinis ; unde eodem genere vinculi colligatur filius consanguineis patris, quo pater conjungebatur, scilicet consanguinitate, quamvis secundùm alium gradum, propter majorem distantiam à radice ; sed persona conjuncta per carnalem copulam, non fit particeps ejusdem radicis, sed quasi extrinsecùs adjuncta. Et ideo ex hoc efficitur aliud genus vinculi, quod *affinitas* dicitur. Et hoc est quod in isto versu dicitur :

« Mutat nupta genus, sed generata gradum. »

Quia scilicet persona per generationem fit in eodem genere attinentiæ, sed in alio gradu ; per carnalem verò copulam, fit in alio genere.

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis causa sit potior effectu, non tamen oportet semper quòd nomen idem effectui et causæ conveniat, quia quandoque illud quod est in effectu, invenitur in causa non eodem modo, sed altiori ; et ideo non convenit causæ et effectui per idem nomen, neque per eamdem rationem, sicut patet in omnibus causis æquivocè agentibus. Et hoc modo conjunctio viri et uxoris est potior quàm conjunctio uxoris ad consanguineos viri. Non tamen debet dici affinitas, sed matrimonium, quod est unitas quædam, sicut homo est sibi ipsi idem, non autem consanguineus.

Ad secundum dicendum, quòd consanguinei sunt quodammodo separati, et quodammodo conjuncti ; et ratione conjunctionis accidit quòd persona quæ uni conjungitur, aliquo modo omnibus conjungatur. Sed propter separationem et distantiam accidit quòd persona quæ uni conjungitur uno modo,

alii conjungatur alio modo, vel secundùm aliud genus, vel secundùm alium gradum.

Ad tertium dicendum, quòd relatio quandoque innascitur ex motu utriusque extremi, sicut paternitas et filiatio; et talis relatio est realiter in utroque. Quandoque verò innascitur ex motu alterius tantùm; et hoc contingit dupliciter : uno modo, quando relatio innascitur ex motu unius sine motu alterius vel præcedente vel concomitante, sicut in creatore et creatura patet, et sensibili et sensu, et scientia et scibili; et tunc relatio est in uno secundùm rem, et in altero secundùm rationem tantùm. Alio modo, quando innascitur ex motu unius sine motu alterius tunc existente, non tamen sine motu præcedente, sicut æqualitas fit inter duos homines per augmentum unius, sine hoc quòd alius tunc augeatur vel minuatur; sed tamen priùs ad hanc quantitatem quam habet per aliquem motum vel mutationem pervenit; et ideo in utroque extremorum talis relatio realiter fundatur. Et similiter est de consanguinitate et affinitate, quia relatio fraternitatis, quæ innascitur aliquo puero nato alicui jam provecto, causatur quidem sine motu ipsius tunc existente, sed ex motu ipsius præcedente, scilicet generationis ejus; hoc enim accidit quòd ex motu alterius sibi tunc talis relatio innascitur. Similiter ex hoc quòd iste descendit per generationem propriam ab eadem radice cum viro, provenit affinitas in ipso ad uxorem, sine aliqua nova mutatione ipsius.

ARTICULUS II.

Utrùm affinitas maneat post mortem viri aut uxoris.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd affinitas non maneat post mortem viri inter uxorem et consanguineos viri, vel contra. Quia « cessante causâ cessat effectus » (ut Innocentius III dicit, Extra *De appellat.*, cap. *Cum cessante*). Sed causa affinitatis fuit matrimonium, quod cessat post mortem viri, quia « tunc solvitur mulier à lege viri, » ut dicitur *Rom.*, VII. Ergo nec affinitas prædicta manet.

2. Præterea, consanguinitas causat affinitatem. Sed con-

sanguinitas cessat per mortem viri ad consanguineos suos. Ergo et affinitas uxoris ad eos.

Sed contra, affinitas ex consanguinitate causatur. Sed consanguinitas est perpetuum vinculum, quamdiu personæ vivunt. Ergo et affinitas; et ita non solvitur affinitas, solutô matrimonio per mortem tertiæ personæ.

(Conclusio. — Affinitas, cùm oriatur non ex eo quòd aliqui conjungantur, sed ex eo quòd conjuncti sint, ex morte viri vel uxoris non tollitur affinitas.)

Respondeo dicendum, quòd relatio aliqua desinit esse dupliciter: uno modo, ex corruptione subjecti; alio modo, ex subtractione causæ; sicut similitudo esse desinit quando alter similium moritur, vel quando qualitas quæ erat causa similitudinis subtrahitur. Sunt autem quædam relationes quæ habent pro causa actionem, vel passionem, aut motum, ut in V. *Metaphys.* (text. 20) dicitur. Quarum quædam causantur ex motu, in quantum aliquid movetur actu, sicut ipsa relatio quæ est *moventis* et *moti;* quædam autem in quantum habent aptitudinem ad motum, sicut *motivum* et *mobile*, vel *dominus* et *servus;* quædam autem ex hoc quòd aliquid priùs motum est, sicut *pater* et *filius;* non enim ex hoc quòd est *generari* nunc, ad invicem dicuntur, sed ex hoc quod est *generatum esse.* Aptitudo autem ad motum, et ipsum *moveri* transit, sed *motum esse* perpetuum est, quia quod factum est, nunquam desinit esse factum. Et ideo paternitas et filiatio nunquam destruuntur per subtractionem causæ, sed solùm per corruptionem subjecti, scilicet alterutrius extremorum. Et similiter dicendum est de affinitate, quæ causatur ex hoc quòd aliqui conjuncti sunt, non ex hoc quòd conjungantur. Unde non dirimitur manentibus illis personis inter quas affinitas est contracta, quamvis moriatur persona ratione cujus contracta fuit.

Ad primum ergo dicendum, quòd conjunctio matrimonii causat affinitatem, non solùm secundùm hoc quòd est *actu conjungi*, sed secundùm hoc quòd est *priùs conjunctum esse.*

Ad secundum dicendum, quòd consanguinitas non est maxima causa affinitatis, sed conjunctio ad consanguineum, non solùm quæ est, sed quæ fuit. Et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS III.

Utrùm illicitus concubitus affinitatem causet.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd illicitus concubitus affinitatem non causet. Quia affinitas est quædam res honesta. Sed res honestæ non causantur ex inhonestis. Ergo ex inhonesto concubitu non potest affinitas causari.

2. Præterea, ubi est consanguinitas, non potest ibi esse affinitas, quia affinitas est « proximitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentelâ. » Sed aliquando contingeret ad consanguineos et ad seipsum esse affinitatem, si illicitus concubitus affinitatem causaret; sicut quando homo carnaliter consanguineam suam incestuosè cognoscit. Ergo affinitas non causatur ex illicito concubitu.

3. Præterea, illicitus concubitus est secundùm naturam et contra naturam. Sed ex illicito concubitu contra naturam non causatur affinitas, ut jura determinant. Ergo nec ex illicito concubitu secundùm naturam tantùm.

Sed contra est, quòd « adhærens meretrici, unum corpus efficitur, » ut patet I. *Cor.*, VI. Sed ex hac causa matrimonium affinitatem causabat. Ergo, pari ratione, illicitus concubitus.

Præterea, carnalis copula est causa affinitatis, ut patet per definitionem affinitatis, quæ est talis : « Affinitas est proximitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentelâ. » Sed carnalis copula est etiam in illicito concubitu. Ergo illicitus concubitus affinitatem causat.

(Conclusio. — Fornicarius concubitus, in quantum aliquid de carnali conjunctione participat, affinitatem causat, sicut licitus matrimonii concubitus.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in VIII. *Ethic.* (cap. 12), conjunctio viri et uxoris dicitur naturalis, principaliter propter prolis productionem, et secundariò propter operum communicationem. Quorum primum pertinet ad matrimonium ratione carnalis copulæ; sed secundum, in quantum est quædam societas ad communem vitam. Primum autem

horum est invenire in qualibet carnali copula, ubi est commixtio seminum, quia ex tali copula potest proles produci, quamvis secunda desit. Et ideo, quia matrimonium affinitatem causabat, secundùm quòd erat quædam carnis commixtio, etiam fornicarius concubitus affinitatem causat, in quantum habet aliquid de naturali conjunctione (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd in fornicario concubitu est aliquid naturale, quod est commune fornicationi et matrimonio; et ex hac parte affinitatem causat. Aliud est ibi inordinatum, per quod à matrimonio dividitur; et ex hac parte affinitas non causatur. Unde affinitas semper honesta remanet, quamvis causa aliquo modo sit inhonesta.

Ad secundum dicendum, quòd non est inconveniens relationes ex opposito divisas eidem inesse, ratione diversorum. Et ideo potest inter aliquas duas personas esse affinitas et consanguinitas, non solùm per illicitum concubitum, sed etiam per licitum; sicut cùm consanguineus meus ex parte patris, duxit in uxorem consanguineam meam ex parte matris. Unde quod dicitur in definitione affinitatis inductæ, « omni carens parentelâ, » intelligendum est in quantum hujusmodi. Nec tamen sequitur quòd aliquis consanguineam suam cognoscens, sibi ipsi sit affinis, quia affinitas, sicut et consanguinitas, diversitatem requirit, sicut et similitudo.

Ad tertium dicendum, quòd concubitus contra naturam non habet commixtionem seminum, quæ possit esse causa generationis. Et ideo ex tali concubitu non causatur affinitas.

ARTICULUS IV.

Utrùm ex sponsalibus causetur affinitas.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd ex sponsalibus nulla affinitas causari possit. Quia affinitas est perpetuum vinculum. Sed sponsalia quandoque separantur. Ergo non possunt esse causa affinitatis.

(1) Non oritur affinitas nisi ex copula quæ ex se sufficiat ad prolis generationem, quia aliàs vir et mulier non fierent

2. Præterea, si quis claustrum pudoris alicujus mulieris invasit et aperuit, sed non pervenit ad operis consummationem, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed talis est magis propinquus carnalis copulæ, quàm ille qui sponsalia contrahit. Ergo ex sponsalibus affinitas non causatur.

3. Præterea, in sponsalibus non fit nisi quædam sponsio futurarum nuptiarum. Sed aliquando fit sponsio futurarum nuptiarum, et ex hoc non contrahitur aliqua affinitas; sicut si fiat ante septennium, vel si aliquis habens perpetuum impedimentum tollens potentiam coeundi, alicui mulieri spondeat futuras nuptias, aut si talis sponsio fiat inter personas quibus nuptiæ per votum reddantur illicitæ, vel alio quocumque modo. Ergo sponsalia non possunt esse causa affinitatis.

Sed contra est, quòd Alexander papa prohibuit mulierem quamdam cuidam viro conjungi matrimonio, quia fratri suo fuerat desponsata; quod non esset, nisi per sponsalia affinitas contraheretur. Ergo, etc.

(Conclusio. — Cùm in sponsalibus solùm fiat alicujus conjugalis societatis pactio, ex iis non contrahitur aliqua affinitas, sed solùm aliquid affinitati simile, scilicet publicæ honestatis justitia.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut sponsalia non habent perfectam rationem matrimonii, sed sunt quædam præparatio ad matrimonium, ita ex sponsalibus non causatur affinitas sicut ex matrimonio, sed aliquid affinitati simile, quod dicitur « publicæ honestatis justitia, » quæ impedit matrimonium, sicut et affinitas et consanguinitas, et secundùm eosdem gradus, et definitur sic : « Publicæ honestatis justitia est propinquitas ex sponsalibus proveniens, robur trahens ex Ecclesiæ institutione, propter ejus honestatem. » Ex quo patet ratio nominis et causa, quia scilicet talis propinquitas ab Ecclesia instituta est propter honestatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd per sponsalia non ratione sui, sed ratione ejus ad quod ordinantur, causatur hoc genus

unum principium generationis, seu una caro ad generationem; quod tamen requiritur, etiam in casu fornicationis, adulterii aut incestûs.

affinitatis quod dicitur « publicæ honestatis justitia. » Et ideo, sicut matrimonium est perpetuum vinculum, ita et prædictus affinitatis modus.

Ad secundum dicendum, quòd vir et mulier efficiuntur in carnali copula una caro per commixtionem seminum. Unde, quantumcumque aliquis claustrum pudoris invadat vel frangat, nisi commixtio seminum sequatur, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed matrimonium affinitatem causat, non solùm ratione carnalis copulæ, sed etiam ratione societatis conjugalis, secundùm quam etiam matrimonium naturale est. Unde et affinitas contrahitur ex ipso contractu matrimonii per verba de præsenti, ante carnalem copulam. Et similiter etiam ex sponsalibus, in quibus fit quædam pactio conjugalis societatis, contrahitur aliquid affinitati simile, scilicet « publicæ honestatis justitia. »

Ad tertium dicendum, quòd omnia impedimenta quæ faciunt sponsalia non esse sponsalia, non permittunt ex pactione nuptiarum affinitatem fieri. Unde sive habens defectum ætatis, sive habens votum solemne continentiæ, aut aliquod hujusmodi impedimentum, sponsalia de facto contrahat, ex hoc non sequitur aliqua affinitas, quia sponsalia nulla sunt, nec aliquis affinitatis modus. Si tamen aliquis minor frigidus vel maleficiatus habens impedimentum perpetuum, ante annos pubertatis, post septennium, contrahat sponsalia cum aliqua adulta, ex tali contractu contrahitur « publicæ honestatis justitia, » quia adhuc non erat in actu impediendi, cùm in tali ætate puer frigidus et non frigidus, quantùm ad actum illum, sit æqualiter impotens.

ARTICULUS V.

Utrùm affinitas sit causa affinitatis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod etiam affinitas sit causa affinitatis. Quia Julius Papa dicit, et habetur XXXV, qu. 3 : « Consanguineam relictam uxoris suæ nullus ducat uxorem ; » et in sequenti capite dicitur, quòd « duæ consobrinorum uxores uni viro, altera post alteram, nubere prohibentur. » Sed hoc non est nisi ratione affinitatis, quæ contrahitur

ex conjunctione ad affinem. Ergo affinitas est causa affinitatis.

2. Præterea, carnalis commixtio conjungit, sicut et carnalis propagatio, quia æqualiter computantur gradus affinitatis et consanguinitatis. Sed consanguinitas est causa affinitatis. Ergo et affinitas.

3. Præterea, ut dicitur lib. III. *Physic.* (text. 19), « quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. » Sed uxor viri alicujus efficitur ejusdem attinentiæ omnibus consanguineis viri. Ergo et omnes consanguinei viri sui efficiuntur unum cum omnibus qui attinent mulieri per affinitatem ; et sic affinitas est causa affinitatis.

4. Sed contra, si affinitas ex affinitate causatur, aliquis qui cognovisset duas mulieres, neutram earum posset ducere in uxorem, quia secundùm hoc altera efficeretur alteri affinis. Sed hoc est falsum. Ergo affinitas non causat affinitatem.

5. Præterea, si affinitas ex affinitate nascerętur, aliquis contrahens cum uxore defuncti, fieret affinis omnibus consanguineis prioris viri ad quos mulier habet affinitatem. Sed hoc non potest esse, quia maximè fieret affinis viro defuncto. Ergo, etc.

6. Præterea, consanguinitas est fortius vinculum quàm affinitas. Sed consanguinei uxoris non efficiuntur affines consanguineis viri. Ergo multò minùs affines uxoris efficiuntur ei affines ; et sic idem quod priùs.

(Conclusio. — Affinitas affinitatem non causat.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est modus quo aliquid ex alio procedit : unus, secundùm quem aliquid procedit in similitudinem speciei, sicut ex homine generatur homo ; alius, secundùm quem non procedit simile in specie, et hic processus semper est in inferiorem speciem, ut patet in omnibus agentibus æquivocè. Primus autem modus processionis quotiescumque iteratur, semper manet eadem species ; sicut si ex homine generetur homo per actum generativæ virtutis, ex hoc quoque generabitur homo, et sic deinceps. Secundus autem modus sicut in primo facit aliam speciem, ita, quotiescumque iteratur, aliam speciem facit, ut ex puncto per motum procedit linea, non punctus, quia punctus motus facit lineam ; et ex linea linealiter mota non procedit linea, sed superficies, et ex

superficie corpus; et ulteriùs per talem modum processus aliquis esse non potest. Invenimus autem in processu attinentiæ duos modos quibus vinculum hujusmodi causatur : unus es per carnis propagationem, et hic semper facit eamdem speciem attinentiæ; alius per matrimonialem conjunctionem, et hic facit aliam speciem in principio, sicut patet quòd conjuncta matrimonialiter consanguineo, non fit consanguinea, sed affinis. Unde, si ille modus procedendi iteretur, non erit affinitas, sed aliud attinentiæ genus; unde persona quæ matrimonialiter affini conjungitur, non est affinis, sed est aliud genus attinentiæ, quod dicitur secundùm affinitatis genus. Et rursus, si affini in secundo genere aliquis per matrimonium conjungatur, non erit affinis in secundo genere, sed in tertio, ut hoc versu suprà posito ostenditur :

« Mutat nupta genus, sed generata gradum. »

Et hæc duo genera olim erant prohibita, propter publicæ honestatis justitiam, magis quàm propter affinitatem, quia deficiunt à vera affinitate, sicut illa attinentia quæ ex sponsalibus contrahitur. Sed modò illa prohibitio cessavit, et remanet sub prohibitione solùm primum genus affinitatis, in quo est vera affinitas.

Ad primum ergo dicendum, quòd alicui viro consanguineus uxoris suæ efficitur affinis in primo genere, et uxor ejus in secundo. Unde, mortuo viro qui erat affinis, non poterit eam ducere in uxorem propter secundum affinitatis genus. Similiter etiam, si aliquis viduam in uxorem ducat, consanguineus prioris viri, qui est affinis uxori in primo genere, efficitur affinis secundo viro in secundo genere, et uxor illius consanguinei, quæ est affinis uxori viri hujus in secundo genere, efficitur affinis viro secundo in tertio genere. Et quia tertium genus erat prohibitum propter honestatem quamdam, magis quàm propter affinitatem, ideo Canon dicit : « Duorum consobrinorum uxores uni viro alteram post alteram nubere, publica honestatis justitia contradicit. » Sed talis prohibitio nunc cessavit.

Ad secundum dicendum, quòd, quamvis carnalis conjunctio conjungat, non tamen eodem genere conjunctionis.

Ad tertium dicendum, quòd uxor viri efficitur ejusdem attinentiæ consanguineis viri, quantùm ad gradum eumdem, sed non quantùm ad idem attinentiæ genus.

Sed quia ex rationibus quæ in oppositum inducuntur, videtur ostendi quòd nullum vinculum ex affinitate causetur, ad illas rationes respondendum est, ne antiqua Ecclesiæ prohibitio irrationabilis videatur.

Ad quartum dicendum, quòd mulier non efficitur affinis in primo genere viro cui conjungitur carnaliter, ut ex prædictis patet. Unde consequenter alii mulieri à viro eodem cognitæ non efficitur affinis in secundo genere; unde nec ducenti in uxorem unam earum, efficitur alia affinis in tertio genere affinitatis. Et ita duas mulieres cognitas ab eodem viro, nec antiqua jura eidem successivè copulari prohibebant.

Ad quintum dicendum, quòd, sicut vir non est affinis uxori suæ in primo genere, ita nec efficitur affinis secundo viro ejusdem uxoris in secundo genere; et sic ratio non procedit.

Ad sextum dicendum, quòd mediante unâ personâ non conjungitur mihi alia, nisi ex hoc quòd ei adjungitur. Unde mediante muliere quæ mihi est affinis, nulla persona fit mihi attinens, nisi quæ illi mulieri adjungitur; quod non potest esse nisi per carnis propagationem ex ipsa, vel propter conjunctionem matrimonialem ad eam; et utroque modo aliqua attinentia mediante prædictâ muliere, secundùm antiqua jura, mihi proveniebat, quia filius ejus etiam ex alio viro efficitur mihi affinis in eodem genere, sed in alio gradu, ut ex regula priùs data patet; et iterum secundus vir ejus efficitur mihi affinis in secundo genere. Sed alii consanguinei illius mulieris non adjunguntur ei, sed ipsa vel adjungitur eis, sicut patri et matri, in quantum procedit ab eis, vel principio eorumdem, sicut fratribus; unde frater affinis mei, vel pater, non efficitur mihi affinis in aliquo genere.

ARTICULUS VI.

Utrùm affinitas matrimonium impediat.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd affinitas matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium nisi quod est illi contrarium. Sed affinitas non contrariatur matrimonio, cùm sit effectus ejus. Ergo non impedit matrimonium.

2. Præterea, uxor per matrimonium efficitur res quædam viri. Sed consanguinei defuncti viri succedunt in rebus ejus. Ergo possunt succedere in uxore, ad quam tamen manet affinitas, ut ostensum est. Ergo affinitas non impedit matrimonium.

Sed contra est, quod dicitur *Levit.*, XVIII : « Turpitudinem uxoris patris tui non revelabis. » Sed illa est tantùm affinis. Ergo affinitas impedit matrimonium.

(Conclusio. — Affinitas matrimonium præcedens, non modò contrahendum, sed etiam contractum dirimit.)

Respondeo dicendum, quòd affinitas præcedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum, eadem ratione qua et consanguinitas. Sicut enim inest necessitas quædam cohabitandi consanguineis ad invicem, ita et affinibus; et sicut est quoddam amicitiæ vinculum inter consanguineos, ita inter affines. Sed si affinitas matrimonio superveniat, non potest ipsum dirimere, ut suprà dictum est qu. 50, art. unic., ad 7.

Ad primum ergo dicendum, quòd affinitas non contrariatur matrimonio ex quo causatur, sed contrariatur matrimonio quod cum affine contrahendum esset, in quantum impediret multiplicationem amicitiæ et concupiscentiæ repressionem, quæ per matrimonium quæruntur.

Ad secundum dicendum, quòd res possessæ à viro non efficiuntur aliquid unum cum ipso viro, sicut uxor efficitur una caro cum ipso. Unde, sicut consanguinitas impedit matrimonium vel conjunctionem ad virum secundùm carnem, ita et ad uxorem viri.

ARTICULUS VII.

Utrùm affinitas habeat per se gradus.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd affinitas habeat etiam per seipsam gradus. Cujuslibet enim propinquitatis est accipere aliquos per se gradus. Sed affinitas propinquitas quædam est. Ergo habet gradus per se, sine gradibus consanguinitatis ex quibus causatur.

2. Præterea, in littera dicitur quòd « soboles secundæ conjunctionis non potest transire ad consortium affinitatis prioris viri. » Sed hoc non esset, nisi filius affinis etiam esset affinis. Ergo affinitas habet per se gradus, sicut consanguinitas.

Sed contra, affinitas ex consanguinitate causatur. Ergo et omnes gradus affinitatis causantur ex gradibus consanguinitatis; et sic non habet per se aliquos gradus.

(Conclusio. — Graduum distinctio per se consanguinitati convenit, affinitati verò non nisi mediante consanguinitate, ut quoto gradu consanguinitatis attinet mihi vir, toto gradu affinitatis attineat mihi uxor.)

Respondeo dicendum, quòd res non dividitur divisione per se, nisi ratione illius quod competit sibi secundùm genus suum; sicut animal per *rationale* et *irrationale*, non autem per *album* et *nigrum*. Carnis autem propagatio per se comparatur ad consanguinitatem, quia ex ea immediatè consanguinitatis vinculum contrahitur; sed ad affinitatem non comparatur nisi mediante consanguinitate, quæ est causa ejus. Unde, cùm gradus attinentiæ per propagationem carnis distinguantur, distinctio graduum per se et immediatè competit consanguinitati, sed affinitati mediante consanguinitate. Et ideo, ad inveniendum gradus affinitatis, est regula generalis, quòd quoto gradu consanguinitatis attinet mihi vir, toto gradu affinitatis attinet mihi uxor.

Ad primum ergo dicendum, quòd gradus in propinquitate

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 41, qu. unic., art. 2, quæstiunc. 1 et seqq.

attinentiæ non possunt accipi, nisi secundùm ascensum et descensum propagationis; ad quam non comparatur affinitas, nisi mediante consanguinitate. Et ideo affinitas non habet gradus per se, sed sumptos juxta gradus consanguinitatis.

Ad secundum dicendum, quòd filius affinis meæ ex alio matrimonio, non per se loquendo, sed quasi per accidens, dicebatur antiquitùs affinis. Unde prohibebatur à matrimonio magis propter publicæ honestatis justitiam, quàm propter affinitatem. Et propter hoc etiam ea prohibitio nunc est revocata.

ARTICULUS VIII.

Utrùm gradus affinitatis extendantur sicut gradus consanguinitatis.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd gradus affinitatis non extendantur sicut gradus consanguinitatis. Quia vinculum affinitatis est minùs forte quàm consanguinitatis, cùm affinitas ex consanguinitate causetur in diversitate speciei, sicut à causa æquivoca. Sed quantò fortius est vinculum, tantò diutiùs durat. Ergo vinculum affinitatis non durat usque ad tot gradus ad quot durat consanguinitas.

2. Præterea, jus humanum debet imitari jus divinum. Sed secundùm jus divinum aliqui gradus consanguinitatis erant prohibiti, in quibus gradibus affinitas matrimonium non impediebat, sicut patet de uxore fratris, quam aliquis poterat ducere in uxorem ipso defuncto, non tamen propriam sororem. Ergo et nunc non debet esse prohibitio æqualis de affinitate et consanguinitate.

Sed contra, ex hoc ipso est aliqua mihi affinis, quòd meo consanguineo est conjuncta. Ergo in quocumque gradu sit vir mihi consanguineus, in illo gradu est ipsa mihi affinis; et sic gradus affinitatis computari debent in eodem numero, sicut gradus consanguinitatis.

(Conclusio.—Cùm gradus affinitatis secundùm consanguinitatis gradus sumantur, oportet tot esse affinitatis quot sunt consanguinitatis gradus.)

Respondeo dicendum, quòd ex quo gradus affinitatis su-

muntur juxta gradus consanguinitatis, oportet quòd tot sint gradus affinitatis quot sunt gradus consanguinitatis. Sed tamen, quia affinitas est minus vinculum quàm consanguinitas, faciliùs et olim et nunc dispensatio fit in remotis gradibus affinitatis quàm in remotis gradibus consanguinitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa minoritas vinculi affinitatis respectu consanguinitatis, facit varietatem in genere attinentiæ, non in gradibus. Et ideo illa ratio non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quòd frater non poterat accipere uxorem fratris sui defuncti, nisi in casu, scilicet quando moriebatur sine prole, ut suscitaret semen fratri suo; quod tunc requirebatur, quando per propagationem carnis cultus religionis multiplicabatur, quod nunc locum non habet. Et sic patet quòd non ducebat eam in uxorem quasi gerens propriam personam, sed quasi supplens defectum fratris sui.

ARTICULUS IX.

Utrùm conjugium contractum inter affines vel consanguineos semper sit dirimendum.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd conjugium quod inter affines vel consanguineos est contractum, non semper sit per divortium dirimendum. Quia « quod Deus conjunxit, homo non separet. » Cùm ergo Deus facere intelligatur quod facit Ecclesia, quæ quandoque tales ignoranter conjungit, videtur quòd si postmodum in notitiam veniat, non sint separandi.

2. Præterea, favorabilius est vinculum matrimonii quàm dominii. Sed homo per longi temporis præscriptionem acquirit dominium in re cujus non erat dominus. Ergo per diuturnitatem temporis matrimonium ratificatur, etiamsi priùs ratum non fuit.

3. Præterea, « de similibus simile est judicium. » Sed si matrimonium esset dirimendum propter consanguinitatem,

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 41, qu. unic., art. 5, quæstiunc. 1 et seqq.

tunc in casu illo quando duo fratres habent duas sorores in uxores, si unus separetur propter consanguinitatem, et alius pari ratione separari deberet; quod non videtur. Ergo matrimonium non est separandum propter affinitatem vel consanguinitatem.

Sed contra, consanguinitas et affinitas impediunt contrahendum, et dirimunt contractum. Ergo, si probatur affinitas vel consanguinitas, separandi sunt, etiamsi de facto contraxerint.

(Conclusio. — Cùm inter consanguineos verum matrimonium non sit, ideoque nullus illorum sine peccato contrahere possit, conjugium inter tales contractum semper dirimendum est.)

Respondeo dicendum, quòd, cùm omnis concubitus, præter licitum matrimonium, sit peccatum mortale, quod Ecclesia omnibus modis impedire conatur, ad ipsam pertinet eos inter quos non potest esse verum matrimonium, separare; et præcipuè consanguineos et affines, qui sine incestu contrahere non possunt carnaliter.

Ad primum ergo dicendum, quòd Ecclesia, quamvis dono et auctoritate divina fulciatur, tamen in quantum est hominum congregatio, aliquid de defectu humano in actibus ejus provenit, quod non est divinum. Et ideo illa conjunctio quæ fit in facie Ecclesiæ impedimentum ignorantis, non habet inseparabilitatem ex auctoritate divina; sed est contra auctoritatem divinam errore hominum inducta, qui excusat à peccato, cùm sit error facti, quamdiu manet. Et propter hoc, quando impedimentum ad notitiam Ecclesiæ pervenit, debet prædictam conjunctionem separare.

Ad secundum dicendum, quòd illa quæ sine peccato esse non possunt, nulla præscriptione firmantur; quia, ut Innocentius dicit, « diuturnitas temporis non minuit peccatum, sed auget; » nec ad hoc facit aliquid favor matrimonii, quod inter illegitimas personas esse non poterat.

Ad tertium dicendum, quòd res inter alios acta alii non præjudicat in foro contentioso. Unde, quamvis unus frater repellatur à matrimonio unius sororum ex causa consanguinitatis, non propter hoc separat Ecclesia aliud matrimonium, quod non accusatur; sed, in foro conscientiæ, non oportet

quòd semper obligetur ob hoc alius frater ad dimittendum uxorem suam; quia frequenter tales accusationes ex malevolentia procedunt, et per falsos testes probantur. Unde non oportet quòd conscientiam suam informet ex his quæ circa aliud matrimonium sunt facta; sed distinguendum videtur in hoc; quia aut habet certam cognitionem de impedimento matrimonii, aut opinionem, aut neutrum. Si primo modo, nec exigere, nec reddere debitum debet; si secundo modo, debet reddere, sed non exigere; si tertio, potest et reddere et exigere.

ARTICULUS X.

Utrùm ad separationem matrimonii contracti inter affines et consanguineos, sic procedendum per viam accusationis.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd ad separationem matrimonii quod est inter affines et consanguineos contractum, non sit procedendum per viam accusationis. Quia accusationem præcedit inscriptio, qua aliquis se ad talionem obligat, si in probatione defecerit. Sed hæc non requiruntur quandò de matrimonii separatione agitur. Ergo ibi locum non habet accusatio.

2. Præterea, in causa matrimonii audiuntur solùm propinqui, ut in littera dicitur (IV, *Sent.*, dist. 41). Sed in accusationibus audiuntur etiam extranei. Ergo in causa separationis matrimonii non agitur per viam accusationis.

3. Præterea, si matrimonium accusari deberet, tunc præcipuè hoc esset faciendum quando minùs difficile est quòd separetur. Sed hoc est quando sunt tantùm sponsalia contracta. Non autem tunc accusatur matrimonium. Ergo nunquam de cætero debet fieri accusatio.

4. Præterea, ad accusandum non præcluditur via alicui per hoc quòd non statim accusat. Sed hoc fit in matrimonio, quia si primò tacuit quando matrimonium contrahebatur, non potest postea matrimonium accusare, quasi suspectus. Ergo, etc.

Sed contra, omne illicitum potest accusari. Sed matrimonium affinium et consanguineorum est illicitum. Ergo de eo potest esse accusatio.

(Conclusio. — Ne illegitimum pro legitimo habeatur, ad separationem matrimonii inter consanguineos et affines contracti per viam accusationis procedendum est.)

Respondeo dicendum, quòd accusatio ad hoc est instituta, ne aliquis sustineatur quasi innocens, qui culpam habet. Sicut autem ex ignorantia facti contingit quòd aliquis homo reputatur innocens, qui in culpa est, ita ex ignorantia alicujus circumstantiæ contingit quòd aliquod factum reputatur licitum, quod est illicitum. Et ideo, sicut homo accusatur quandoque, ita et factum ipsum accusari potest. Et sic matrimonium accusatur, quando propter ignorantiam impedimenti æstimabatur legitimum, quod est illegitimum.

Ad primum ergo dicendum, quòd obligatio ad pœnam talionis habet locum, quando accusatur persona de crimine, quia tunc agitur ad punitionem ejus; sed quando accusatur factum, tunc non agitur ad pœnam facientis, sed ad impediendum hoc quod est illicitum. Et ideo in matrimonio accusator non se obligat ad aliquam pœnam; sed talis accusatio potest et verbis et scripto fieri, ita quòd exprimatur, et persona accusans, et matrimonium quod accusatur, et impedimentum propter quod accusatur.

Ad secundum dicendum, quòd extranei non possunt scire consanguinitatem nisi per consanguineos, de quibus probabiliùs est quòd sciant. Unde quando ipsi tacent, suspicio habetur contra extraneum quòd ex malevolentia procedat, nisi per consanguineos probare voluerit; unde repellitur ab accusatione, quando sunt consanguinei qui tacent, et per quos probare non potest. Sed consanguinei, quantumcumque sint propinqui, non repelluntur ab accusatione, quando accusatur matrimonium propter aliquod impedimentum perpetuum, quod impedit contrahendum, et dirimit contractum; sed quando accusatur ex hoc quòd dicitur non fuisse contractum, tunc parentes tanquam suspecti sunt repellendi, nisi ex parte illius qui est inferior dignitate et divitiis, de quibus probabiliter æstimari potest, quòd libenter vellent quòd matrimonium staret.

Ad tertium dicendum, quòd si matrimonium nondum sit contractum, sed sponsalia tantùm, non potest accusari, quia

non accusatur quod non est, sed potest denuntiari impedimentum, ne matrimonium contrahatur.

Ad quartum dicendum, quòd ille qui tacuit primò, quandoque auditur postea, si velit matrimonium accusare, quandoque repellitur; quod patet ex Decretali quæ sic dicit: « Si post contractum matrimonium aliquis appareat accusator, cùm non prodierit in publicum quando banna, secundùm consuetudinem, in ecclesiis edebantur, utrùm vox suæ debeat accusationis admitti, meritò quæri potest. Super quo sic duximus distinguendum, quòd si tempore denuntiationis præmissæ, is qui jam conjunctos impedit, extra diœcesim existebat, vel aliàs denuntiatio non potuit ad ejus notitiam pervenire (ut putà, si nimiæ infirmitatis fervore laborans, sanæ mentis patiebatur exilium, vel in annis erat tam teneris constitutus, quòd ad comprehensionem talium ejus ætas sufficere non valebat, seu alia causa legitima fuerit impeditus), ejus accusatio debet audiri. Alioquin, tanquam suspectus, est procul dubio repellendus; nisi proprio firmaverit juramento quòd postea didicerit ea quæ objecerit, et ad hoc ex malitia non procedat. »

ARTICULUS XI.

Utrùm ad separationem matrimonii contracti inter affines et consanguineos, procedi debeat per testes.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quòd in tali causa non sit procedendum per testes, sicut in aliis causis. Quia in aliis causis adducuntur ad testificandum quicumque sunt omni exceptione majores. Sed hic non admittuntur extranei, quamvis sint omni exceptione majores. Ergo, etc.

2. Præterea, testes suspecti de privato odio vel amore, à testimonio repelluntur. Sed maximè possunt propinqui esse suspecti de amore respectu unius partis, et odio ad partem alteram. Ergo non est audiendum eorum testimonium.

3. Præterea, matrimonium est favorabilius quàm aliæ causæ in quibus de rebus purè corporalibus agitur. Sed in illis non potest idem esse testis et accusator. Ergo nec in matrimonio;

et ita videtur quòd non convenienter in causa ista per testes procedatur.

Sed contra, testes inducuntur in causis, ut super his de quibus dubitatur fiat judici fides. Sed ita facienda est judici fides in causa ista, sicut in aliis causis; quia non debet præcipitare sententiam de eo quod non constat. Ergo procedendum est hìc ex testibus, sicut in aliis causis.

(Conclusio. — Sicuti et in aliis causis, sic et in separatione matrimonii inter consanguineos aut affines contracti, ut fides judici fiat, per testes procedendum est.)

Respondeo dicendum, quòd in hac causa oportet quòd per testes veritas patefiat, sicut et in aliis. Tamen, ut juristæ dicunt, in hac causa multa specialia inveniuntur; scilicet : quòd *idem potest esse accusator et testis;* et quòd *non juratur de calumnia, cùm sit causa quasi spiritualis;* et quòd *consanguinei admittuntur ad testificandum;* et quòd *non observatur omnino ordo judiciarius, quia, denuntiatione facta, contumax potest excommunicari lite non contestata; et valet hìc testimonium de auditu ; et post publicationem testium, testes possunt induci.* Et hoc totum est ut peccatum impediatur, quod in tali conjunctione esse potest.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO LVI.

De impedimento cognationis spiritualis, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de impedimento cognationis spiritualis.

Circa quod quæruntur quinque. 1° Utrùm spiritualis cognatio matrimonium impediat. 2° Ex qua causa contrahatur. 3° Inter quos. 4° Utrùm transeat à viro in uxorem. 5° Utrùm transeat ad filios carnales patris.

ARTICULUS I.

Utrùm spiritualis cognatio matrimonium impediat.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd spiritualis cognatio matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium, nisi quod contrariatur alicui bono matrimonii. Sed spiritualis cognatio non contrariatur alicui bono matrimonii. Ergo non impedit matrimonium.

2. Præterea, perpetuum impedimentum matrimonii non potest stare simul cum matrimonio. Sed cognatio spiritualis stat simul aliquando cum matrimonio, ut in littera dicitur (IV. *Sent.*, dist. 42), sicut cùm aliquis in casu necessitatis filium suum baptizat; quia tunc fit uxori suæ spirituali cognatione conjunctus, nec tamen matrimonium separatur. Ergo spiritualis cognatio matrimonium non impedit.

3. Præterea, unio spiritûs non transit in carnem. » Sed matrimonium est carnalis conjunctio. Ergo, cùm cognatio spiritualis sit unio spiritûs, non potest transire ad matrimonium impediendum.

4. Præterea, « contrariorum non sunt iidem effectus. » Sed spiritualis cognatio videtur esse contraria disparitati cultûs, cùm spiritualis cognatio sit « propinquitas proveniens ex datione sacramenti, vel intentione ad idem, » disparitas autem cultûs consistit in sacramenti carentia, ut priùs dictum est (2). Cùm ergo disparitas cultûs matrimonium impediat, videtur quòd spiritualis cognatio non habeat hunc effectum.

Sed contra, quantò aliquod vinculum sanctius est, tantò magis est custodiendum. Sed vinculum spirituale est sanctius quàm corporale. Cùm ergo vinculum propinquitatis corporalis matrimonium impediat, videtur etiam quòd cognatio spiritualis idem faciat.

Præterea, in matrimonio, conjunctio animarum est princi-

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 42, qu. 1, art. 1 et seq.

(2) Propter novum ordinem in Supplemento institutum, hoc quod in IV, *Sent.*, dist. 39, qu. 1, art. 1, ponitur, remittitur infrà, qu. 59, art. 1.

palior quàm conjunctio corporum, quia præcedit ipsam. Ergo, multò fortiùs, spiritualis cognatio matrimonium impedire potest quàm carnalis.

(Conclusio. — Sicut carnalis cognatio impedit matrimonium contrahendum ac contractum dirimit, ita et spiritualis; ex Ecclesiæ tamen statuto, si matrimonium præcedat.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut per carnis propagationem homo accipit esse naturæ, ita per sacramenta accipit esse spirituale gratiæ. Unde, sicut vinculum quod ex carnis propagatione contrahitur, est homini naturale, in quantum est res quædam naturæ; ita vinculum quod contrahitur ex sacramentorum susceptione, est aliquo modo naturale alicui, in quantum est membrum Ecclesiæ. Et ideo, sicut carnalis cognatio impedit matrimonium, ita spiritualis, ex Ecclesiæ statuto. Tamen distinguendum est de spirituali cognatione; quia aut præcessit matrimonium, aut sequitur. Si præcessit, impedit contrahendum, et dirimit contractum; si sequitur, tunc non dirimit vinculum matrimonii. Sed quantùm ad actum matrimonii est distinguendum; quia aut spiritualis cognatio inducitur causa necessitatis, sicut cùm pater baptizat filium in articulo mortis; et tunc non impedit actum matrimonii, ex neutra parte. Aut inducitur extra casum necessitatis, ex ignorantia; et tunc, si ille ex cujus actu inducitur, diligentiam adhibuit, est eadem ratio sicut de primo. Aut ex industria, extra casum necessitatis; et tunc ille ex cujus actu inducitur, amittit jus petendi debitum, sed tamen debet reddere, si petatur, quia ex culpa ejus non debet aliquod incommodum alius reportare.

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis spiritualis cognatio non impediat aliquod de principalibus bonis matrimonii, tamen impedit aliquod de secundariis bonis, quod est amicitiæ multiplicatio; quia spiritualis cognatio est sufficiens ratio amicitiæ per se; unde oportet quòd ad alios per matrimonium familiaritas et amicitia quæratur.

Ad secundum dicendum, quòd matrimonium est perpetuum vinculum. Et ideo nullum impedimentum superveniens potest ipsum dirimere; et sic quandoque contingit quòd matrimonium et matrimonii impedimentum stant simul; non autem si impedimentum præcedit.

Ad tertium dicendum, quòd in matrimonio non est tantùm conjunctio corporalis, sed etiam spiritualis. Et ideo propinquitas spiritùs ei impedimentum præstat, sine hoc quòd propinquitas spiritualis transire debeat in carnalem.

Ad quartum dicendum, quòd non est inconveniens quòd duo contraria ad invicem, contrarientur eidem, sicut magnum et parvum æquali. Et sic disparitas cultùs et spiritualis cognatio matrimonio repugnant, quia in uno est major distantia, in altero major propinquitas, quàm matrimonium requirat. Et ideo ex utraque matrimonium impeditur.

ARTICULUS II.

Utrùm per solum baptismum spiritualis propinquitas contrahatur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd per solum baptismum spiritualis propinquitas contrahatur. Sicut enim se habet corporalis cognatio ad corporalem generationem, ita spiritualis ad spiritualem. Sed solus baptismus dicitur *spiritualis generatio*. Ergo per solum baptismum contrahitur spiritualis cognatio, sicut et per solam generationem carnalem, carnalis cognatio.

2. Præterea, sicut in confirmatione imprimitur character, ita in ordine. Sed ex susceptione ordinis non sequitur spiritualis cognatio. Ergo nec ex confirmatione; et sic solùm ex baptismo.

3. Præterea, sacramenta sunt digniora sacramentalibus. Sed ex quibusdam sacramentis spiritualis cognatio non sequitur, sicut patet in extrema-unctione. Ergo multò minùs ex catechismo, ut quidam dicunt.

4. Præterea, inter sacramentalia baptismi multa alia præter catechismum numerantur. Ergo ex catechismo non magis contrahitur spiritualis cognatio, quàm ex aliis.

5. Præterea, oratio non est minùs efficax ad promovendum in bonum, quàm instructio sive catechizatio. Sed ex oratione non contrahitur spiritualis cognatio. Ergo nec ex catechismo.

6. Præterea, instructio quæ fit baptizatis per prædicationem,

non minùs valet quàm illa quæ fit nondum baptizatis. Sed ex prædicatione non contrahitur aliqua cognatio spiritualis. Ergo nec ex catechismo.

7. Sed contra, I. *Cor.*, IV : « In Christo Jesu per Evangelium ego vos genui. » Sed spiritualis generatio causat spiritualem cognationem. Ergo ex prædicatione Evangelii et instructione fit spiritualis cognatio, et non solùm ex baptismo.

8. Præterea, sicut per baptismum tollitur peccatum originale, ita per pœnitentiam tollitur actuale. Ergo, sicut baptismus causat spiritualem cognationem, ita et pœnitentia.

9. Præterea, *Pater*, nomen cognationis est. Sed per pœnitentiam, et doctrinam, et curam pastoralem, et multa hujusmodi aliquis dicitur alteri *spiritualis pater*. Ergo ex multis aliis, præter baptismum et confirmationem, spiritualis cognatio contrahitur.

(Conclusio. — Cùm per baptismum accepta nativitas compleatur ac firmetur per confirmationis sacramentum, per utrumque istorum sacramentorum spiritualis cognatio contrahitur.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quòd spiritualis regeneratio, sicut per septiformem Spiritùs sancti gratiam datur, ita per septem efficitur, incipiendo à primo pabulo salis sacrati, usque ad confirmationem per episcopum factam; et per quodlibet horum septem, spiritualis cognatio contrahitur. Sed illud non videtur rationabile, quia cognatio carnalis non contrahitur nisi per actum generationis completum ; unde etiam affinitas non contrahitur, nisi facta commixtione seminum, ex qua potest sequi generatio carnalis. Spiritualis autem generatio non perficitur nisi per aliquod sacramentum. Unde non videtur conveniens, quòd spiritualis cognatio contrahatur, nisi per aliquod sacramentum. Et ideò alii dicunt, quòd per tria tantùm sacramenta spiritualis cognatio contrahatur; scilicet per catechismum, baptismum, et confirmationem. Sed isti propriam vocem videntur ignorare; quia catechismus non est sacramentum, sed sacramentale. Et ideo alii dicunt, quòd tantùm per duo sacramenta contrahitur; scilicet per confirmationem et baptistismum; et hæc est opinio communior. Tamen de cate-

chismo quidam horum dicunt, quòd est *debile impedimentum*, quod impedit contrahendum, sed non dirimit contractum (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est carnalis nativitas: prima in utero, in quo adhuc id quod natum est, est adeo debile, quòd non possit extra exponi sine periculo. Et huic nativitati assimilatur regeneratio per baptismum, in quo regeneratur aliquis, quasi adhuc fovendus intra uterum Ecclesiæ. Secunda est nativitas ex utero, quando jam quod natum erat in utero tantùm roboratum est, quòd potest sine periculo exponi exterioribus quæ nata sunt corrumpere. Et huic assimilatur confirmatio, per quam homo roboratus, exponitur in publicum ad confessionem nominis Christi. Et ideo congruè per utrumque istorum sacramentorum contrahitur spiritualis cognatio.

Ad secundum dicendum, quòd per ordinis sacramentum non fit aliqua regeneratio, sed quædam promotio potestatis; et propterea mulier non suscipit ordinem. Et sic non potest ex hoc aliquod impedimentum præstari matrimonio; et ideo talis cognatio non computatur.

Ad tertium dicendum, quòd in catechismo fit quædam professio futuri baptismi, sicut, in sponsalibus, quædam sponsio futurarum nuptiarum. Unde, sicut in sponsalibus contrahitur quidam modus propinquitatis, ita in catechismo ad minùs impediens contrahendum, ut quidam dicunt; non autem in sacramentis aliis.

Ad quartum dicendum, quòd talis professio fidei non fit in aliis sacramentalibus baptismi, sicut in catechismo. Et ideo non est similis ratio.

Et similiter dicendum, ad quintum, de oratione, et ad sextum, de prædicatione.

Ad septimum dicendum, quòd Apostolus eos ad fidem instruxerat per modum catechismi. Et sic aliquo modo talis instructio habet ordinem ad spiritualem generationem.

Ad octavum dicendum, quòd per sacramentum pœnitentiæ

(1) Sic Raymundus in *Summa*, lib. IV. *De cognat. spirit.*, § 6.

non contrahitur, propriè loquendo, spiritualis cognatio. Unde filius sacerdotis potest contrahere cum illa quam sacerdos in confessione audivit; aliàs filius sacerdotis non inveniret in tota parochia mulierem, cum qua contrahere posset. Nec obstat quòd per pœnitentiam tollitur peccatum actuale, quia hoc non est per modum generationis, sed magis per modum sanationis. Sed tamen per pœnitentiam contrahitur quoddam fœdus inter mulierem confitentem et sacerdotem, spirituali cognationi simile, ut tantùm peccet eam carnaliter cognoscens, ac si esset sua spiritualis filia; et hoc ideo, quia maxima familiaritas est inter sacerdotem et confitentem, et ob hoc ista prohibitio est inducta, ut tollatur peccandi occasio.

Ad nonum dicendum, quòd *pater spiritualis* dicitur ad similitudinem patris carnalis. Pater autem carnalis, ut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* (cap. 11), tria dat filio: *esse*, nutrimentum et instructionem. Et ideo spiritualis pater alicujus dicitur ratione alicujus horum trium. Tamen, ex hoc quòd est spiritualis pater, non habet spiritualem cognationem, nisi conveniat cum patre quantùm ad generationem, per quam est *esse*. Et sic etiam potest solvi octavum, quod præcessit.

ARTICULUS III.

Utrùm cognatio spiritualis contrahatur inter suscipientem sacramentum baptismi et levantem de sacro fonte.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd cognatio spiritualis non contrahatur inter suscipientem sacramentum baptismi et levantem de sacro fonte. Quia in generatione carnali contrahitur propinquitas solùm ex parte ejus cujus semine generatur proles, non autem ex parte ejus qui filium natum suscipit. Ergo nec spiritualis cognatio contrahitur inter eum qui suscipit de sacro fonte, et eum qui suscipitur.

2. Præterea, ille qui in sacro fonte levat, *anadochus* (2)

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 42, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 1 et seqq.

(2) Ex græco ἀναδοχος, quod perinde est ac *susceptor*, et sic dicitur vel ab ἀνὰ, scilicet *rursum*, quia quem carnaliter

à Dionysio dicitur (lib. *De hierarch. eccles.*, cap. 7); et ad ejus officium spectat puerum instruere. Sed instructio non est sufficiens causa spiritualis cognationis, ut dictum est (art. 2). Ergo nulla cognatio contrahitur inter eum et illum qui de sacro fonte levatur.

3. Præterea, potest contingere quòd aliquis levet aliquem de sacro fonte antequam ipse sit baptizatus. Sed ex hoc non contrahitur aliqua spiritualis cognatio, quia ille qui non est baptizatus, non est capax alicujus spiritualitatis. Ergo aliquem levare de sacro fonte, non sufficit ad spiritualem cognationem contrahendam.

Sed contra est definitio spiritualis cognationis suprà inducta (art. 1), et auctoritates quæ ponuntur in littera.

(Conclusio. — Cùm levans aliquem de sacro fonte, Ecclesiæ matris personam gerat, spiritualis cognatio inter suscipientem baptismi sacramentum, et ipsum levantem de sacro fonte, contrahitur.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut in generatione carnali aliquis nascitur ex matre et patre, ita in generatione spirituali aliquis renascitur filius Dei, sicut patris, et Ecclesiæ, sicut matris. Sicut autem ille qui sacramentum confert, gerit personam Dei, cujus instrumentum et minister est, ita ille qui baptizatum suscipit de sacro fonte, aut confirmandum tenet, gerit personam Ecclesiæ. Unde ad utrumque spiritualis cognatio contrahitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd non tantùm pater, ex cujus semine generatur proles, habet cognationem carnalem ad natum, sed etiam mater, quæ materiam subministrat, et in cujus utero generatur. Et ita etiam anadochus, qui baptizandum vice totius Ecclesiæ offert et suscipit, et confirmandum tenet, spiritualem cognationem contrahit.

Ad secundum dicendum, quòd non ratione instructionis debitæ, sed ratione generationis spiritualis ad quam cooperatur, cognationem spiritualem contrahit.

suscepit pater generando, spiritualiter sibi filium patrinus in baptismo assumit; vel ab ἀνω, scilicet *sursum*, quia è fonte baptismali sursum levat, et δέχομαι, *suscipio*.

Ad tertium dicendum, quòd non baptizatus non potest aliquem levare de sacro fonte, cùm non sit membrum Ecclesiæ, cujus typum gerit in baptismo suscipiens, quamvis possit baptizare, quia est creatura Dei, cujus typum gerit baptizans; nec tamen aliquam cognationem spiritualem contrahere potest, quia ipse est expers spiritualis vitæ, in quam homo primò per baptismum nascitur.

ARTICULUS IV.

Utrùm cognatio spiritualis transeat à viro in uxorem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd cognatio spiritualis non transeat à viro in uxorem. Quia spiritualis unio et corporalis sunt disparatæ et diversorum generum. Ergo mediante carnali conjunctione quæ inter virum et uxorem est, non transitur ad spiritualem cognationem.

2. Præterea, magis conveniunt in spirituali generatione, quæ est causa spiritualis cognationis, pater et mater spiritualis, quàm vir qui est spiritualis pater, et uxor. Sed pater et mater spiritualis nullam ex hoc spiritualem cognationem contrahunt. Ergo nec uxor contrahit aliquam spiritualem cognationem ex hoc quòd vir ejus sit pater alicujus spiritualis.

3. Præterea, potest contingere quòd vir est baptizatus, et uxor non est baptizata, sicut quando est ab infidelitate conversus sine alterius conjugis conversione. Sed spiritualis cognatio non potest pervenire ad non baptizatum. Ergo non transit semper de viro ad uxorem.

4. Præterea, vir et uxor possunt aliquem simul de sacro fonte levare (1). Si ergo spiritualis cognatio à viro transiret in uxorem, sequeretur quòd uterque conjugum esset bis pater vel mater spiritualis ejusdem; quod est inconveniens.

Sed contra, bona spiritualia magis multiplicabilia sunt quàm corporalia. Sed consanguinitas corporalis viri transit ad uxorem per affinitatem. Ergo multò magis spiritualis cognatio.

(Conclusio. — Transit spiritualis cognatio à viro in uxo-

(1) Quia id nullâ lege prohibitum est, ex Urbano II, *ad Vitalem*, Causâ XXX, qu. 4, cap. *Quod autem*.

rem quam carnaliter cognovit, si quis per proprium actum alterius filium de sacro fonte levat.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis potest fieri alicujus compater dupliciter. Uno modo, per actum alterius qui baptizat, vel in ipso baptismo suscipit filium ejus; et sic cognatio spiritualis non transit à viro in uxorem, nisi fortè ille sit filius uxoris, quia tunc directè uxor contrahit cognationem spiritualem, sicut et vir. Alio modo, per actum proprium, sicut cùm levat filium alterius de sacro fonte; et sic cognatio spiritualis transit ad uxorem quam jam carnaliter cognovit, non autem si nondum sit matrimonium consummatum, quia nondum effecti sunt una caro; et hoc est per modum cujusdam affinitatis. Unde etiam pari ratione videtur transire ad mulierem quæ est carnaliter cognita, quamvis non sit uxor; unde versus :

« Quæ mihi vel cujus natum mea fonte levavit,
Hæc mea commater, fieri mea non valet uxor.
Si qua meæ natum, non ex me, fonte levavit,
Hanc, post fata meæ, non inde vetabor habere.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex hoc quòd sunt diversorum generum unio corporalis et spiritualis, potest concludi quòd una non est altera, non autem quòd una non possit esse causa alterius, quia eorum quæ sunt in diversis generibus, unum quandoque est causa alterius, vel per se vel per accidens.

Ad secundum dicendum, quòd pater spiritualis et mater spiritualis ejusdem non conjunguntur in generatione spirituali, nisi per accidens, quia ad hoc unus per se sufficeret. Unde non oportet quòd ex hoc aliqua cognatio spiritualis inter eos nascatur, quin possit esse inter eos matrimonium; unde versus :

« Unus semper erit compatrum spiritualis,
Alter carnalis. Non fallit regula talis. »

Sed per matrimonium fit vir et uxor una caro, per se loquendo. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd si uxor non sit baptizata, non perveniet ad eam spiritualis cognatio, propter hoc quòd non

est capax, non ex hoc quòd non possit per matrimonium traduci spiritualis cognatio à viro in uxorem.

Ad quartum dicendum, quòd ex quo inter patrem spiritualem et matrem non contrahitur aliqua cognatio spiritualis, nihil prohibet quin vir et uxor simul aliquem de sacro fonte levent. Nec est inconveniens quòd uxor ex diversis causis efficiatur bis mater spiritualis ejusdem, sicut etiam potest esse quòd sit affinis et consanguinea ejusdem per carnalem propinquitatem.

ARTICULUS V.

Utrùm cognatio spiritualis transeat ad filios carnales patris spiritualis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd cognatio spiritualis non transeat ad filios carnales patris spiritualis. Quia spirituali cognationi non assignantur gradus. Essent autem gradus, si transiret à patre in filium, quia « persona generata mutat gradum, » ut suprà dictum est (qu. 55, art. 1). Ergo non transit ad filios carnales patris spiritualis.

2. Præterea, pater eodem gradu attinet filio, et frater fratri. Si ergo cognatio spiritualis transit à patre in filium, eadem ratione transibit à patre in fratrem; quod falsum est.

Sed contra est, quod in littera probatur per auctoritatem.

(Conclusio.—Spiritualis cognatio transit ad filios carnales spiritualis patris, ita quòd impediat contrahendum, et jam contractum matrimonium dirimat.)

Respondeo dicendum, quòd « filius est aliquid patris, » et non è converso, ut dicitur in VIII. *Ethic.* Et ideo spiritualis cognatio transit à patre in filium carnalem, et non è converso; et sic patet quòd tres sunt cognationes spirituales: una quæ dicitur *spiritualis paternitas*, quæ est inter patrem spiritualem et filium spiritualem; alia quæ dicitur *compaternitas*, quæ est inter patrem spiritualem et carnalem ejusdem; tertia autem dicitur *spiritualis fraternitas*, quæ est inter filium spiritualem et filios carnales ejusdem patris. Et quælibet harum impedit matrimonium contrahendum, et dirimit contractum.

Ad primum ergo dicendum, quòd persona addita per car-

nis propagationem, facit gradum respectu illius personæ quæ in eodem genere attinet, non autem respectu ejus quæ attinet in alio genere; sicut filius attinet in eodem gradu uxori patris, in quo et pater, quamvis alio genere attinentiæ. Spiritualis autem cognatio est alterius generis quàm carnalis. Et ideo non in eodem gradu attinet filius spiritualis filio naturali patris sui spiritualis, in quo attinet ei pater ejus, quo mediante cognatio spiritualis transit; et ita non oportet quòd spiritualis cognatio habeat gradum.

Ad secundum dicendum, quòd frater non est aliquid fratris, sicut filius est aliquid patris; sed uxor est aliquid viri, cum quo effecta est unum corpus. Et ideo à fratre in fratrem non transit, sive sit ante genitus, sive post fraternitatem spiritualem.

QUÆSTIO LVII.

De cognatione legali, quæ est per adoptionem, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de cognatione legali, quæ est per adoptionem.

Circa quod quæruntur tria (1): 1° Quid sit adoptio. 2° Utrùm ex ea aliquod vinculum contrahatur impediens matrimonium. 3° Inter quas personas contrahatur.

ARTICULUS I.

Utrùm adoptio convenienter definiatur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter adoptio definiatur (2): « Adoptio est extrancæ personæ in

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 42, qu. 2, art. 1 et seqq.

(2) Hæc definitio est Raymundi, in *Summa*, lib. IV, tit. *De cognatione legali*, § 2. Concordat cum definitione Juris

filium, vel nepotem, vel deinceps, legitima assumptio. » Filius enim debet esse subditus patri. Sed aliquando ille qui adoptatur, non transit in potestatem patris adoptantis. Ergo non semper per adoptionem aliquis in filium assumitur.

2. Præterea, « parentes debent filiis thesaurizare, » II. *Cor.*, XII. Sed pater adoptans non oportet quòd semper adoptato thesaurizet, quia quandoque adoptatus non succedit in bonis adoptantis. Ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

3. Præterea, adoptio, per quam aliquis in filium assumitur, assimilatur generationi naturali, per quam naturaliter producitur filius. Ergo cui competit naturalis generatio filii, competit adoptio. Sed hoc est falsum, quia ille qui non est sui juris, et qui est minor viginti quinque annis, et mulier non possunt adoptare; qui tamen possunt filium naturaliter generare. Ergo adoptio non dicitur propriè assumptio alicujus in filium.

4. Præterea, assumptio extraneæ personæ in filium, videtur esse necessaria ad supplendum defectum naturalium filiorum. Sed ille qui non potest generare, ut spado vel frigidus, maximè patitur defectum in filiis naturalibus. Ergo ei maximè competit assumere aliquem in filium. Sed non competit ei adoptare. Ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

5. Præterea, in spirituali cognatione, ubi aliquis in filium assumitur sine carnis propagatione, potest indifferenter major ætate effici pater minoris, et è converso, quia juvenis potest senem baptizare, et è converso. Si ergo per adoptionem aliquis assumitur in filium sine carnis propagatione, similiter posset indifferenter senior juniorem, vel junior seniorem adoptare; quod non est verum. Et sic idem quod priùs.

6. Præterea, adoptatus non differt secundùm aliquem gradum ab adoptante. Ergo quilibet adoptatus adoptatur in filium; et sic inconvenienter dicitur quòd adoptatur in nepotem.

civilis, quæ talis est : *Adoptio est actus legitimus, naturam imitans, quo qui filius-familias alicujus non est, ejus tamen filius-familias efficitur.* (*Institut.*, leg. I, ff. *De adoptione.*)

7. Præterea, adoptio ex dilectione procedit; unde et Deus dicitur nos per charitatem in filios adoptasse. Sed charitas major habenda est ad proximos quàm ad extraneos. Ergo non debet esse adoptio extraneæ personæ, sed magis personæ propinquæ.

(Conclusio. — Adoptio, cùm filiorum defectum suppleat, est extraneæ personæ in filium seu filiam, vel nepotem seu neptem legitima assumptio.)

Respondeo dicendum, quòd « ars imitatur naturam, et supplet defectum naturæ in illis in quibus natura deficit. » Unde, sicut per naturalem generationem aliquis filium producit, ita per jus positivum, quod est « ars boni et æqui, » potest aliquis alium sibi assumere in filium, ad similitudinem filii naturalis, ad supplendum filiorum deperditorum defectum, propter quod præcipuè adoptio est introducta. Et quia assumptio importat terminum *à quo*, propter quod assumens non est assumptum, oportet quòd ille qui assumitur in filium, sit persona extranea. Sicut ergo naturalis generatio habet terminum *ad quem*, scilicet formam, quæ est finis generationis, et terminum *à quo*, scilicet formam contrariam; ita generatio legalis habet terminum *ad quem*, scilicet filium vel nepotem, et terminum *à quo*, scilicet personam extraneam; et sic patet quòd prædicta assignatio comprehendit genus adoptionis, quia dicitur *legitima assumptio*, et terminum *à quo*, quia dicitur *extraneæ personæ*, et terminum *ad quem*, quia dicitur *in filium vel nepotem*.

Ad primum ergo dicendum, quòd filiatio adoptionis est quædam imitatio filiationis naturalis. Et ideo duplex est adoptionis species: una quæ perfectè naturalem filiationem imitatur, et hæc vocatur *adrogatio*, per quam traducitur adoptatus in potestatem adoptantis; et sic adoptatus succedit patri adoptanti ex intestato, nec potest eum pater sine culpa privare quartâ parte hæreditatis. Sic autem adoptari non potest nisi ille qui est sui juris, qui scilicet non habet patrem, aut si habet, est emancipatus; et hæc adoptio non fit nisi auctoritate principis. Alia est adoptio, quæ imitatur naturalem filiationem imperfectè, quæ vocatur *simplex adoptio*, per quam adoptatus non transit in potestatem adoptantis; unde magis est dispositio

quædam ad perfectam adoptionem, quàm adoptio perfecta. Et secundùm hanc potest adoptari etiam ille qui non est sui juris, et sine auctoritate principis, ex auctoritate magistratûs; et sic adoptatus non succedit in bonis adoptantis, nec tenetur ei adoptans aliquid de bonis suis in testamento dimittere, nisi velit.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd generatio naturalis ordinatur ad speciem consequendam; et ideo omnibus competit posse naturaliter generare, in quibus natura speciei non est impedita. Sed adoptio ordinatur ad hæreditatis successionem; et ideo illis solis competit, qui habent potestatem disponendi de hæreditate sua. Unde ille qui non est sui juris, vel qui est minor viginti quinque annis, aut mulier, non potest adoptare aliquem, nisi ex speciali concessione principis.

Ad quartum dicendum, quòd per eum qui habet impedimentum perpetuum ad generandum, non potest hæreditas transire in posterum; unde ex hoc ipso jam debetur illis qui succedere ei debent jure propinquitatis. Et ideo ei non competit adoptare, sicut nec naturaliter generare. Et præterea major est dolor de filiis amissis, quàm de illis qui nunquam sunt habiti. Et ideo habentes impedimentum generationis, non indigent solatio contra carentiam filiorum, sicut illi qui habuerunt et amiserunt, vel etiam qui habere potuerunt, sed aliquo impedimento accidentali carent.

Ad quintum dicendum, quòd spiritualis cognatio contrahitur per sacramentum quo fideles renascuntur in Christo, in quo non differt masculus et femina, servus et liber, juvenis et senex. Et ideo indifferenter quilibet potest effici pater spiritualis alterius. Sed adoptio fit ad hæreditatis successionem, et quamdam subjectionem adoptati ad adoptantem. Non autem est conveniens quòd antiquior juveni in cura rei familiaris subdatur. Et ideo junior non potest adoptare seniorem, sed oportet, secundùm leges, quòd adoptatus sit in tantum adoptante junior, quòd possit ejus esse filius naturalis.

Ad sextum dicendum, quòd, sicut contingit amitti filios, ita et nepotes, et deinceps. Et ideo, cùm adoptio sit inducta in solatium filiorum amissorum, sicut aliquis per adoptionem

potest subrogari in locum filii, ita in locum nepotis, et deinceps.

Ad septimum dicendum, quòd propinquus jure propinquitatis debet succedere; et ideo non competit ei quòd per adoptionem ad successionem deducatur. Et si aliquis propinquus, cui non competat successio hæreditatis, adoptetur, non adoptatur in quantum est propinquus, sed in quantum est extraneus à jure successionis in bonis adoptantis.

ARTICULUS II.

Utrùm ex adoptione contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd ex adoptione non contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium. Quia cura spiritualis est dignior quàm cura corporalis. Sed ex hoc quòd aliquis curæ alicujus subjicitur spiritualiter, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum; aliàs omnes qui habitant in parœchia, essent propinqui sacerdotis, et cum filio ejus non possent contrahere. Ergo nec adoptio, quæ trahit adoptatum in curam adoptantis, hoc facere potest.

2. Præterea, ex hoc quòd aliquis alicui sit beneficus, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum. Sed nihil aliud est adoptio quàm collatio cujusdam beneficii. Ergo ex adoptione non fit aliquod propinquitatis vinculum.

3. Præterea, pater naturalis principaliter filio providet in tribus, ut Philosophus dicit, *Ethic.*, VIII (ut jam suprà), quia scilicet ab ipso habet *esse*, nutrimentum et disciplinam; hæreditatis autem successio est posterius ad ista. Sed per hoc quòd aliquis alicui providet in nutrimento et disciplina, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum; aliàs nutrientes, et pædagogi, et magistri essent propinqui; quod falsum est. Ergo nec per adoptionem, per quam aliquis succedit in hæreditatem alterius, contrahitur aliqua propinquitas.

4. Præterea, sacramenta Ecclesiæ non subduntur humanis legibus. Sed matrimonium est sacramentum Ecclesiæ. Cùm ergo adoptio sit inducta per legem humanam, videtur quòd

non possit impedire matrimonium aliquod vinculum ex adoptione contractum.

Sed contra, cognatio matrimonium impedit. Sed ex adoptione quædam cognatio causatur, scilicet legalis, ut patet per ejus definitionem; est enim « legalis cognatio quædam proximitas proveniens ex adoptione (1). » Ergo ex adoptione causatur vinculum per quod matrimonium impeditur.

Præterea, hoc idem habetur ex auctoritatibus in littera positis.

(Conclusio. — Humanis legibus jure decretum est, et ab Ecclesia approbatum, ut legalis cognatio, propter cohabitationem quam aliàs fieri oportebat, matrimonium impediat.)

Respondeo dicendum, quòd lex divina illas præcipuè personas à matrimonio excludit, quas necesse erat cohabitare, ne, ut Rabbi Moyses dicit, si ad eas liceret uti carnali copulâ, facilis pateret concupiscentiæ locus, ad quam reprimendam matrimonium est ordinatum. Et quia filius adoptatus conversatur in domo patris adoptantis, sicut filius naturalis, ideo legibus humanis prohibitum est inter tales matrimonium contrahi; et talis prohibitio est per Ecclesiam approbata. Et inde est quòd legalis cognatio matrimonium impediat.

Et per hoc patet solutio ad tria prima, quia per omnia illa non inducitur talis cohabitatio, quæ possit fomentum concupiscentiæ præstare. Et ideo ex eis non causatur propinquitas quæ matrimonium impediat.

Ad quartum dicendum, quòd prohibitio legis humanæ non sufficeret ad impedimentum matrimonii, nisi interveniret Ecclesiæ auctoritas, quæ idem etiam interdicit.

(1) Sic à Raymundo definitur in *Summa*, lib. IV, tit. *De cognatione legali*.

ARTICULUS III.

Utrùm cognatio legalis contrahatur solùm inter adoptantem patrem et filium adoptatum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd talis cognatio non contrahatur nisi inter patrem adoptantem et filium adoptatum. Maximè enim videtur quòd deberet contrahi inter patrem adoptantem et matrem naturalem adoptati, sicut accidit in cognatione spirituali. Sed inter tales nulla est cognatio legalis. Ergo nec inter aliquas alias personas præter adoptantem et adoptatum.

2. Præterea, cognatio impediens matrimonium, est perpetuum impedimentum. Sed inter filium adoptatum et filiam naturalem adoptantis non est perpetuum impedimentum, quia, solutâ adoptione per mortem adoptantis vel emancipationem adoptati, potest contrahere cum ea. Ergo cum ea non habuit aliquam propinquitatem quæ matrimonium impediret.

3. Præterea, cognatio spiritualis in nullam personam transit quæ non possit ad aliquod sacramentum tenere vel suscipere; unde in non baptizatum non transit. Sed mulier non potest adoptare, ut ex dictis patet. Ergo cognatio legalis non transit à viro in uxorem.

4. Præterea, cognatio spiritualis est fortior quàm legalis. Sed spiritualis non transit in nepotem. Ergo nec legalis.

Sed contra, plus concordat cognatio legalis cum conjunctione carnis vel propagatione, quàm spiritualis. Sed spiritualis cognatio transit in alteram personam. Ergo et legalis.

Præterea, ad hoc sunt auctoritates quæ in littera ponuntur.

(Conclusio. — Legalis cognatio omnium descendentium, et per modum cujusdam affinitatis contracta, perpetuò matrimonium impedit; ea autem quæ est inter filium adoptivum et naturalem filium, tamdiu impedit, quamdiu manserit in adoptantis potestate.)

Respondeo dicendum, quòd triplex est legalis cognatio: prima, *quasi descendentium*, quæ contrahitur inter patrem adoptantem, et filium adoptatum, et filium filii adoptivi, et

nepotem, et sic deinceps; secunda, quæ est *inter filium adoptivum et filium naturalem*; tertia, *per modum cujusdam affinitatis*, quæ est inter patrem adoptantem et uxorem filii adoptivi, vel, è contrario, inter filium adoptatum et uxorem patris adoptantis. Prima ergo cognatio et tertia perpetuò matrimonium impediunt. Secunda autem non, nisi quamdiu manet in potestate patris adoptantis; unde, mortuo patre, vel filio emancipato, potest contrahi inter eos matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quòd per generationem spiritualem non trahitur filius extra potestatem patris, sicut fit per adoptionem; et sic filius spiritualis remanet filius utriusque simul, non autem filius adoptivus. Et ideo non contrahitur aliqua propinquitas inter patrem adoptantem et matrem vel patrem naturalem, sicut erat in cognatione spirituali.

Ad secundum dicendum, quòd cognatio legalis impedit matrimonium propter cohabitationem. Et ideo, quando solvitur necessitas cohabitationis, non est inconveniens si prædictum vinculum non maneat, sicut quando fuerit extra potestatem ejusdem patris. Sed pater adoptans et uxor ejus semper quamdam auctoritatem retinent super filium adoptatum et uxorem ejus. Et propter hoc manet vinculum inter eos.

Ad tertium dicendum, quòd etiam mulier, ex concessione principis, adoptare potest; unde etiam in ipsam transit cognatio legalis. Et præterea non est causa quare cognatio spiritualis non transit in non baptizatum, quia non potest tenere alium ad sacramentum, sed quia non est alicujus spiritualitatis capax.

Ad quartum dicendum, quòd per cognationem spiritualem filius non ponitur in potestate et cura patris spiritualis, sicut in cognatione legali; oportet enim quòd quidquid est in potestate filii, transeat in potestatem adoptantis patris. Unde, adoptato patre, adoptantur filii et nepotes qui sunt in potestate adoptati.

QUÆSTIO LVIII.

De impedimento frigiditatis, maleficii, furiæ vel amentiæ, incestûs et defectûs ætatis, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de quinque impedimentis matrimonii, scilicet: de impedimento frigiditatis, maleficii, furiæ vel amentiæ, incestûs et defectûs ætatis.

Circa quod quæruntur quinque (1): 1° Utrùm frigiditas matrimonium impediat. 2° Utrùm maleficium. 3° Utrùm furia vel amentia. 4° Utrùm incestus. 5° Utrùm defectus ætatis.

ARTICULUS I.

Utrùm frigiditas matrimonium impediat.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd frigiditas matrimonium contrahendum non impediat. Copula enim carnalis non est de essentia matrimonii, quia perfectiora sunt matrimonia hominum pari voto continentium. Sed frigiditas nihil tollit de matrimonio, nisi carnalem copulam. Ergo non est impedimentum dirimens matrimonium contractum.

2. Præterea, sicut nimia frigiditas impedit carnalem copulam, ita et nimia caliditas, quæ hominem exsiccat. Sed caliditas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec frigiditas poni debet.

3. Præterea, omnes senes sunt frigidi. Sed senes possunt matrimonium contrahere. Ergo frigiditas non impedit matrimonium.

4. Præterea, si mulier scit virum esse frigidum quando cum eo contrahit, verum est matrimonium. Ergo frigiditas, quantùm est de se, non impedit matrimonium.

5. Præterea, contingit in aliquo esse caliditatem sufficienter

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 34, quæst. unic., art. 2 et seqq.

moventem ad carnalem copulam cum aliqua corrupta, non autem cum aliqua virgine, quia citò calidum evaporat ratione suæ debilitatis, ut ad corrumpendum virginem non sufficiat; et similiter est in aliquo sufficiens caliditas movens ad pulchram, quæ magis concupiscentiam inflammat, quæ non sufficienter ad turpem movet. Ergo videtur quòd frigiditas, etsi impediat respectu unius, non tamen simpliciter impedit.

6. Præterea, mulier est universaliter frigidior viro. Sed mulieres non impediuntur à matrimonio. Ergo nec frigidi viri.

Sed contra est, quod dicitur *Extra de frigidis et maleficiatis :* « Sicut puer, qui non potest reddere debitum, non est aptus conjugio, sic et qui impotentes sunt, minimè apti ad contrahenda matrimonia reputantur. » Tales autem sunt frigidi. Ergo, etc.

Præterea, nullus potest se obligare ad impossibile. Sed in matrimonio homo se obligat ad carnalem copulam, quia ad hoc dat alteri sui corporis potestatem. Ergo frigidus, quia non potest carnaliter copulari, non potest matrimonium contrahere.

(Conclusio. — Frigiditas seu impotentia coeundi, non quidem ex ætate, sed ex defectu naturæ, simpliciter incurabilis, impedit matrimonium contrahendum, et etiam contractum dirimit, post triennium ad minus, ex Ecclesiæ statuto.)

Respondeo dicendum, quòd in matrimonio est contractus quidam quo unus alteri obligatur ad debitum carnale solvendum. Unde, sicut in aliis contractibus non est conveniens obligatio, si aliquis se obliget ad hoc quod non potest dare vel facere; ita non est conveniens matrimonii contractus, si fiat ab aliquo qui debitum carnale solvere non possit. Et hoc impedimentum vocatur *impotentia coeundi*, nomine generali; quæ quidem potest esse vel ex causa intrinseca et naturali, vel ex causa extrinseca et accidentali, sicut per maleficium, de qua post dicetur (art. 2). Si autem sit ex causa naturali, hoc potest esse dupliciter : quia vel est temporalis, cui potest subveniri remedio medicinæ vel processu ætatis, et tunc non solvit matrimonium; vel est perpetua, et tunc solvit matrimonium, ita quòd ille ex parte cujus allegatur impedimentum, perpetuò maneat absque spe conjugii, alius « nubat cui vult

in Domino. » Ad hoc autem cognoscendum, utrùm sit impedimentum perpetuum vel non perpetuum, Ecclesia tempus determinatum adhibuit; in quo hujus rei potest esse experimentum, scilicet triennium. Quòd si post triennium, in quo fideliter ex utraque parte dederunt operam carnali copulæ implendæ, inveniatur matrimonium non esse consummatum, judicio Ecclesiæ dissolvitur. Et tamen in hoc quandoque Ecclesia errat, quia per triennium quandoque non sufficienter experiri potest perpetuitas impotentiæ. Unde Ecclesia, si se deceptam inveniat, per hoc quòd ille in quo erat impedimentum, invenitur carnalem copulam cum alia vel cum eadem perfecisse, reintegrat matrimonium præcedens, et dirimit secundum, quamvis de ejus licentia sit factum.

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis actus carnalis copulæ non sit de essentia matrimonii, tamen potentia ad actum est de ejus essentia, quia per matrimonium datur utrique conjugum potestas in corpus alterius respectu carnalis copulæ.

Ad secundum dicendum, quòd caliditas superflua vix potest esse impedimentum perpetuum. Si tamen inveniretur quòd per triennium impediret carnalem copulam, judicaretur perpetuum. Tamen, quia frigiditas magis et frequentiùs impedit (tollit enim non solùm commixtionem seminum, sed etiam vigorem membrorum, quo fit conjunctio corporum), ideo frigiditas magis hîc ponitur impedimentum quàm caliditas, cùm omnis defectus naturalis ad frigiditatem reducatur.

Ad tertium dicendum, quòd senes, quamvis quandoque non habeant caliditatem sufficientem ad generandum, tamen habent caliditatem sufficientem ad carnalem copulam. Et ideo conceditur eis matrimonium secundùm quòd est in remedium, quamvis non competat eis secundùm quòd est in officium naturæ.

Ad quartum dicendum, quòd in quolibet contractu hoc universaliter tenetur, quòd ille qui est impotens ad solvendum aliquid, non reputatur idoneus ad contractum illum quo se obligat ad ejus solutionem. Est autem impotens dupliciter : uno modo, quia non potest solvere de jure; et sic talis impotentia omnibus modis facit contractum esse nullum, sive

sciat ille cum quo facit talem contractum hanc impotentiam, sive non. Alio modo, quia non sit solvendo de facto, et tunc, si sciat ille cum quo contrahit hanc impotentiam, et nihilominus contrahit, ostenditur quòd alium finem ex contractu quærit, et ideo contractus stat; si autem nescit, tunc contractus nullus est. Et ideo frigiditas quæ causat talem impotentiam, ut homo non possit de facto solvere debitum, sicut et conditio servitutis, per quam non potest homo de facto liberè reddere, impediunt matrimonium, quando alter conjugum ignorat hoc quòd alius non potest reddere debitum. Impedimentum autem per quod aliquis non potest de jure reddere debitum, ut consanguinitas, annullat contractum matrimonium, sive sciat alter conjugum, sive non. Et propter hoc Magister ponit quòd hæc duo (*frigiditas* et *servitus*), faciunt personas non omnino illegitimas.

Ad quintum dicendum, quòd non potest esse perpetuum impedimentum naturale viro respectu unius personæ, et non respectu alterius. Sed si non possit implere carnalem actum cum virgine, et tamen possit cum corrupta, tunc medicinaliter aliquo instrumento possunt claustra pudoris frangi, et ei conjungi; nec esset hoc contra naturam, quia non fieret ad delectationem, sed ad medicamentum. Abominatio autem mulieris non est causa naturalis, sed causa accidentalis extrinseca. Et ideo de ea est judicium idem quod de maleficio, de quo post dicetur (art. 2).

Ad sextum dicendum, quòd mas est agens in generatione, sed femina est patiens; et ideo major caliditas requiritur in mare quàm in femina, ad opus generationis. Unde frigiditas quæ facit virum impotentem, non faceret mulierem impotentem. Sed in muliere potest esse impedimentum naturale ex alia causa, scilicet arctatione; et tunc idem est judicium de arctatione mulieris et de frigiditate viri.

ARTICULUS II.

Utrum maleficium possit matrimonium impedire.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd maleficium non possit matrimonium impedire. Hujusmodi enim maleficia fiunt operatione dæmonum. Sed dæmones non habent potestatem impediendi matrimonii actum magis quàm corporales alios actus, quos impedire non possunt; quia sic totum mundum perimerent, si comestionem, et gressum, et alia hujusmodi impedirent. Ergo per maleficia non potest impediri matrimonium.

2. Præterea, opus Dei est fortius quàm opus diaboli. Sed maleficium est opus diaboli. Ergo non potest impedire matrimonium, quod est opus Dei.

3. Præterea, nullum impedimentum dirimit contractum matrimonium, nisi sit perpetuum. Sed maleficium non potest esse impedimentum perpetuum, quia, cùm diabolus non habeat potestatem nisi super peccatores, expulso peccato, tolletur maleficium, vel etiam per aliud maleficium, vel per exorcismos Ecclesiæ, qui sunt ordinati ad reprimendam vim dæmonum. Ergo maleficium non potest impedire matrimonium.

4. Præterea, carnalis copula non potest impediri, nisi impediatur potentia generandi, quæ est principium ejus. Sed unius viri generativa potentia se habet ad omnes mulieres æqualiter. Ergo maleficium non potest esse impedimentum respectu unius mulieris, nisi sit respectu omnium.

Sed contra est, quod dicitur in *Decretis*, XXXIII, qu. 1: « Si per sortiarias atque maleficas, » et infrà: « Si sanari non potuerint, separari valebunt. »

Præterea, potestas dæmonum est major quàm potestas hominis, *Job*, XLI: « Non est potestas super terram, » etc. Sed opere humano potest aliquis fieri impotens ad carnalem copulam per aliquam potestatem vel castraturam; et ex hoc matrimonium impeditur. Ergo multò fortiùs virtute dæmonis hoc potest fieri.

(Conclusio. — Impotentes ex maleficio perpetuo, et post

triennium, alteram quærere copulam possunt; aliàs minimè.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quòd maleficium nihil erat in mundo, nisi in æstimatione hominum, qui effectus naturales, quorum causæ sunt occultæ, maleficiis imputabant. Sed hoc est contra auctoritates sanctorum, qui dicunt quòd dæmones habent potestatem supra corpora et supra imaginationem hominum, quando à Deo permittuntur. Unde per eos malefici aliqua signa facere possunt. Procedit autem hæc opinio ex radice infidelitatis sive incredulitatis, quia non credunt esse dæmones nisi in æstimatione vulgi tantùm, ut terrores quos homo sibi ipse facit, ex sua æstimatione imputet dæmoni; et quia etiam ex imaginatione vehementi aliquæ figuræ apparent in sensu tales quales homo cogitat, et tunc creduntur dæmones videri. Sed hæc vera fides repudiat, per quam angelos de cœlo cecidisse et dæmones esse credimus, et ex subtilitate suæ naturæ multa posse quæ nos non possumus. Et illi qui eos ad talia facienda inducunt, malefici vocantur. Et ideo alii dixerunt quòd per maleficia præstari potest impedimentum carnali copulæ; sed nullum tale est perpetuum, unde non dirimit matrimonium contractum, et dicunt jura quæ hoc dicebant, esse revocata. Sed hoc est contra experimentum, et contra nova jura, quæ cum antiquis concordant. Et ideo distinguendum est, quia impotentia coeundi ex maleficio aut est perpetua, et tunc matrimonium dirimit; aut non est perpetua, et tunc non dirimit. Et ad hoc experiendum, eodem modo Ecclesia tempus triennii præfixit, sicut et de frigiditate dictum est. Tamen hæc differentia est inter maleficium et frigiditatem, quia qui ex frigiditate est impotens, sicut est impotens ad unam, ita ad aliam; et ideo, quando matrimonium dirimitur, non datur licentia ei ut conjungatur alteri; sed ex maleficio homo potest esse impotens ad unam, et non ad aliam; et ideo, quando judicio Ecclesiæ matrimonium dirimitur, utrique datur licentia ut alteram copulam quærat.

Ad primum ergo dicendum, quòd, quia corruptio peccati prima, per quam homo factus est servus diaboli, in nos per actum generativæ potentiæ devenit, ideo maleficii potestas permittitur diabolo à Deo in hoc actu magis quàm in aliis;

sicut in serpentibus magis ostenditur virtus maleficiorum, quàm in aliis animalibus, ut dicitur in *Genesi*, quia per serpentem diabolus mulierem tentavit.

Ad secundum dicendum, quòd opus Dei potest opere diaboli impediri divinâ permissione; non quòd diabolus sit Deo fortior, ut per violentiam opera ejus destruat.

Ad tertium dicendum, quòd maleficium quoddam est ita perpetuum, quòd non potest homo habere remedium humano opere, quamvis Deus posset remedium præstare, dæmonem cogendo, vel etiam dæmon, desistendo; non enim semper oportet ut id quod per maleficium factum est, possit per aliud maleficium destrui, ut ipsi malefici confitentur. Et etiam, si posset per maleficium remedium adhiberi, nihilominus perpetuum reputaretur, quia nullo modo debet aliquis dæmonis auxilium per maleficium invocare. Similiter non oportet quòd, si per peccatum aliquod diabolo data est potestas in aliquem, quòd, cessante peccato, cesset potestas, quia pœna interdum remanet, culpâ transeunte. Similiter etiam exorcismi Ecclesiæ non valent ad reprimendum dæmones semper quantùm ad omnes molestias corporales, judicio divino hoc exigente. Semper tamen valent contra illas infestationes dæmonum contra quas principaliter instituti sunt.

Ad quartum dicendum, quòd maleficium quandoque potest præstare impedimentum ad omnes, quandoque ad unam tantùm, quia diabolus voluntaria causa est, non ex necessitate naturæ agens. Et præterea impedimentum maleficii potest esse ex impressione dæmonis in imaginatione hominis, ex qua tollitur viro concupiscentia movens ad talem mulierem, et non ad aliam.

ARTICULUS III.

Utrùm furia impediat matrimonium.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd furia non impediat matrimonium. Matrimonium enim spirituale quod in baptismo contrahitur, dignius est quàm carnale. Sed furiosi possunt baptizari. Ergo et matrimonium contrahere.

2. Præterea, frigiditas impedit matrimonium in quantum

impedit carnalem copulam, quæ non impeditur per furiam. Ergo nec matrimonium.

3. Præterea, matrimonium non dirimitur nisi per aliquod impedimentum perpetuum. Sed de furia non potest sciri utrùm sit impedimentum perpetuum. Ergo non dirimit matrimonium.

4. Præterea, in versibus suprà dictis sufficienter continentur impedimenta impedientia matrimonium. Sed ibi non fit mentio de furia. Ergo, etc.

Sed contra, plus tollit rationis usum furia quàm error. Sed error impedit matrimonium. Ergo et furia.

Præterea, furiosi non sunt idonei ad aliquem contractum faciendum. Sed matrimonium est contractus quidam. Ergo, etc.

(Conclusio. — Cùm consensus ad matrimonium requisitus ubi deest rationis usus esse non possit, furia præcedens (si furiosus lucida intervalla non habeat), matrimonium dirimit; sequens verò furia illud nullatenus dirimit.)

Respondeo dicendum, quòd furia aut præcedit matrimonium, aut sequitur. Si sequitur, nullo modo dirimit ipsum; si autem præcedit, tunc aut furiosus habet lucida intervalla, aut non habet: si habet, tunc, quamvis dum est in illo intervallo, non sit tutum quòd matrimonium contrahat, quia nesciret prolem educare, tamen, si contrahit, est matrimonium; si autem non habet, vel si quando non habet, contrahit, tunc, quia non potest esse consensus ubi deest rationis usus, non erit verum matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quòd usus rationis non exigitur ad baptismum quasi causa ipsius, sicut exigitur ad matrimonium. Et ideo non est similis ratio. Tamen de baptismo furiosorum dictum est suprà.

Ad secundum dicendum, quòd furia impedit matrimonium ratione suæ causæ, quæ est consensus, quamvis non ratione actûs, ut frigiditas. Sed tamen simul cum frigiditate Magister de ea determinat (IV. *Sent.*, dist. 34), quia utrumque est quidam naturæ defectus.

Ad tertium dicendum, quòd momentaneum impedimentum quod causam matrimonii, scilicet consensum, impedit, matrimonium totaliter tollit. Sed impedimentum quod impedit actum, oportet esse perpetuum, ad hoc quòd matrimonium tollat.

Ad quartum dicendum, quòd hoc impedimentum reducitur ad errorem, quia utrobique defectus consensûs ex parte rationis est.

ARTICULUS IV.

Utrùm incestus quo cognoscit quis sororem uxoris suæ, matrimonium dirimat.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd incestus quo quis cognoscit sororem uxoris suæ, matrimonium non dirimat. Quia mulier non debet puniri pro peccato viri. Sed puniretur, si matrimonium solveretur. Ergo, etc.

2. Præterea, plus peccat qui propriam consanguineam cognoscit, quàm qui cognoscit consanguineam uxoris. Sed primum peccatum non impedit matrimonium. Ergo nec secundum.

3. Præterea, si in pœnam peccati hoc infligitur, videtur etiam, si mortuâ uxore, cum alia contrahat incestuosus, quòd separari debeant; quod non est verum.

4. Præterea, hoc etiam impedimentum non connumeratur inter alia suprà enumerata. Ergo non dirimit contractum matrimonium.

Sed contra est, quòd per hoc quòd cognoscit sororem uxoris, contrahitur affinitas ad uxorem. Sed affinitas dirimit matrimonium contractum. Ergo et incestus prædictus.

Præterea, « in quo quis peccat, in hoc punitur (1). » Sed talis peccat contra matrimonium. Ergo debet puniri ut matrimonio privetur.

(Conclusio. — Cùm incestu quo quis cognoverit uxoris consanguineam, quædam contrahatur affinitas, ante contractum matrimonium, etiam post sponsalia, ex tali incestu impeditur matrimonium, post contractum verò minimè, sed tantùm sic peccans jure privatur petendi debitum.)

Respondeo dicendum, quòd si aliquis cognoscit sororem, aut aliam consanguineam uxoris suæ ante matrimonium con-

(1) Alludendo ad illud *Sap.*, XI, 17, paulò aliis verbis dictum : *Per quæ quis peccat, per hæc et torquetur.*

tractum, etiam post sponsalia, debet matrimonium separari, ratione affinitatis contractæ. Si autem post matrimonium contractum et consummatum, non debet totaliter separari matrimonium, sed vir amittit jus petendi debitum, nec potest sine peccato petere; sed tamen debet reddere petenti, quia uxor non debet puniri de peccato viri. Sed post mortem uxoris debet omninò manere absque spe conjugii, nisi cum eo dispensetur, propter fragilitatem suam, cùm timetur de illicito coitu. Si tamen præter dispensationem contrahat, peccat, contra statutum Ecclesiæ faciens; non tamen propter hoc matrimonium est separandum.

Et per hoc patet solutio ad objecta, quia incestus ponitur matrimonii impedimentum, non tam ratione culpæ, quàm ratione affinitatis quam causat. Et ideo etiam non connumeratur aliis impedimentis, sed in impedimento affinitatis includitur.

ARTICULUS V.

Utrùm defectus ætatis impediat matrimonium.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd defectus ætatis non impediat matrimonium. Secundùm enim leges, pueri accipiunt tutorem usque ad vigesimum quintum annum. Ergo videtur quòd usque ad tempus illud non sit confortata ratio ad consensum; et ita videtur quòd illud debeat esse tempus statutum ad matrimonia ineunda. Sed ante tempus illud matrimonium potest contrahi. Ergo defectus statutæ ætatis non impedit matrimonium.

2. Præterea, sicut vinculum religionis est perpetuum, ita et vinculum matrimonii. Sed ante decimum quartum annum non possunt facere professionem, secundùm novam constitutionem. Ergo nec matrimonium contrahere, si defectus ætatis matrimonium impediret.

3. Præterea, sicut consensus ad matrimonium requiritur ex parte viri, ita ex parte uxoris. Sed mulier ante decimum quartum annum potest contrahere matrimonium. Ergo et vir.

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 36, quæst. unica, art. 5.

4. Præterea, impotentia coeundi, nisi sit perpetua et ignorata, non impedit matrimonium. Sed defectus ætatis non est perpetuus nec ignoratus. Ergo non impedit matrimonium.

5. Præterea, non continetur in aliquo prædictorum impedimentorum; et ita non videtur esse matrimonii impedimentum.

Sed contra, Decretalis dicit quòd « puer qui non potest reddere debitum, non est aptus matrimonio. » Sed ante decimum quartum annum, ut in pluribus, non potest reddere debitum, ut in IX. *Animalium* dicitur. Ergo, etc.

Præterea, « omnium naturâ constantium positus est terminus magnitudinis et augmenti. » Et ita videtur, cùm matrimonium sit naturale, quòd debeat habere determinatum tempus, per cujus defectum impediatur.

(Conclusio. — Cùm ad matrimonium requiratur consensus in obligationem perpetuam, contractum ante annos pubertatis nullum est, nisi fortè ætatis defectum vigor naturæ et rationis suppleverit.)

Respondeo dicendum, quòd matrimonium, cùm fiat per modum cujusdam contractûs, ordinationi legis positivæ subjacet, sicut et alii contractus. Unde secundùm jura determinatum est quòd ante illud tempus discretionis, quo uterque possit de matrimonio sufficienter deliberare, et debitum sibi invicem reddere, matrimonia non contrahantur; et si non ita facta fuerint, dirimuntur. Hoc autem tempus, ut in pluribus, est in masculis in quarto decimo anno, in femina autem in duodecimo. Quia tamen præcepta juris positivi sequuntur id quod in pluribus est, si aliquis ad perfectionem debitam ante tempus prædictum perveniat, ita quòd vigor naturæ et rationis defectum ætatis suppleat, matrimonium non dissolvitur. Et ideo, si contrahentes ante annos pubertatis, ante tempus prædictum carnaliter fuerint copulati, nihilominus matrimonium perpetuò stat indissolubile.

Ad primum ergo dicendum, quòd in illis ad quæ natura inclinat, non exigitur tantus vigor rationis ad deliberandum, sicut in aliis. Et ideo ante potest in matrimonium sufficienter deliberans consentire, quàm possit in contractibus aliis res suas sine tutore pertractare.

Et similiter etiam dicendum est ad secundum, quia votum religionis est de his ad quæ natura non inclinat, quæ majorem difficultatem habent quàm matrimonium.

Ad tertium dicendum, quòd mulier citiùs ad tempus pubertatis pervenit quàm vir, ut dicitur in IX. *De animalibus* (1). Et ideo non est simile de utroque.

Ad quartum dicendum, quòd ex parte ista non solùm est impedimentum propter impotentiam coeundi, sed etiam propter defectum rationis, quæ adhuc non sufficit ad consensum illum ritè faciendum, qui perpetuò durare debet.

Ad quintum dicendum, quòd, sicut impedimentum quod est ex furia reducitur ad impedimentum erroris; ita etiam impedimentum quod est ex defecta ætatis, quia homo nondum habet plenum usum liberi arbitrii.

QUÆSTIO LIX.

De disparitate cultûs quæ matrimonium impediat, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de disparitate cultûs quæ matrimonium impediat.

Circa quod quæruntur sex (2): 1° Utrùm fidelis possit contrahere matrimonium cum infideli. 2° Utrùm inter infideles sit matrimonium. 3° Utrùm conjux conversus ad fidem possit commanere cum uxore infideli nolente converti. 4° Utrùm possit uxorem infidelem relinquere. 5° Utrùm, eâ dimissâ, possit aliam ducere. 6° Utrùm propter alia peccata vir possit dimittere uxorem, sicut propter infidelitatem.

(1) Vel VII. *De historia animalium.*

(2) Ex IV. *Sent.*, dist. 39, quæst. unica, art. 1 et seqq.

ARTICULUS I.

Utrùm fidelis possit contrahere cum infideli.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd fidelis possit matrimonium cum infideli contrahere. Quia Joseph contraxit cum ægyptia, et Esther cum Assuero. In utroque autem matrimonio fuit disparitas cultùs, quia alter erat infidelis et alter fidelis. Ergo disparitas cultùs præcedens matrimonium ipsum non impedit.

2. Præterea, eadem est fides quam docet vetus et nova lex. Sed secundùm veterem legem poterat esse matrimonium inter fidelem et infidelem, ut patet *Deuter.*, XXI : « Si, egressus ad pugnam, videris in numero captivorum mulierem pulchram, et adamaveris eam, intrabis ad eam, dormiesque cum illa, et erit uxor tua. » Ergo et licet in nova lege.

3. Præterea, sponsalia ad matrimonium ordinantur. Sed inter fidelem et infidelem possunt in aliquo casu contrahi sponsalia, cum conditione futuræ conversionis. Ergo sub eadem conditione matrimonium potest contrahi inter eos.

4. Præterea, omne impedimentum matrimonii est aliquo modo contrarium matrimonio. Sed infidelitas non est contraria matrimonio, quia matrimonium est in officium naturæ, cujus dictamen fides excedit. Ergo disparitas fidei non impedit matrimonium.

5. Præterea, disparitas fidei quandoque est etiam inter duos baptizatos, sicut quando aliquis post baptismum in hæresim labitur. Sed si talis cum aliqua fideli contrahat, nihilominus est verum matrimonium. Ergo disparitas fidei matrimonium non impedit.

Sed contra est, quod dicitur II. *Cor.*, VI : « Quæ conventio lucis ad tenebras? » Sed maxima conventio est inter virum et uxorem. Ergo ille qui est in luce fidei, non potest contrahere matrimonium cum illa quæ est in tenebris infidelitatis.

Præterea, *Malach.*, II, dicitur : « Contaminavit Judas sanctificationem Domini, quam dilexit, et habuit filiam dei

alieni (1). » Sed hoc non esset si inter eos posset verum matrimonium contrahi. Ergo disparitas cultûs matrimonium impedit.

(Conclusio. — Cùm conjuges in fide dissentientes, prolem ad Dei cultum educare nequeant, cultûs disparitas matrimonium præcedens impedit, ne infidelis cum fideli contrahere possit.)

Respondeo dicendum, quòd principalius matrimonii bonum est proles ad cultum Dei educanda. Cùm autem educatio fiat communiter per patrem et matrem, uterque secundùm fidem suam intendit ad cultum Dei prolem educare. Et ideo, si sint diversæ fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit; et ita inter eos non potest esse conveniens matrimonium. Et propter hoc disparitas cultûs præcedens matrimonium impedit ne contrahi possit.

Ad primum ergo dicendum, quòd in veteri lege de aliquibus infidelibus erat permissum, quòd cum eis possent inire conjugia, et de aliquibus prohibitum. Specialiter autem prohibitum erat de infidelibus habitantibus in terra Chanaan, tum quia Dominus præceperat eos occidi, propter eorum obstinationem; tum quia majus periculum imminebat, ne scîlicet conjuges aut filios ad idololatriam perverterent, quia filii Israel ad ritus et ad mores eorum proniores erant, propter conversationem cum eis. Sed de aliis gentibus permisit, præcipuè quando non poterat esse timor pertrahendi ad idololatriam; et sic Joseph, et Moyses, et Esther cum infidelibus matrimonia contraxerunt. Sed in nova lege, quæ per totum orbem diffunditur, similis ratio prohibendi est de omnibus infidelibus. Et ideo disparitas cultûs præcedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum.

Ad secundum dicendum, quòd lex illa vel loquitur de aliis nationibus, cum quibus licitè poterant inire conjugia, vel loquitur quando illa captiva ad fidem et cultum Dei converti volebat.

Ad tertium dicendum, quòd eadem est habitudo præsentis

(1) Id est, ethnicorum sive gentilium filias in uxores proprias assumendo, ut Hieronymus interpretatur.

ad præsens, et futuri ad futurum. Unde, sicut quando matrimonium in præsenti contrahitur, requiritur unitas cultûs in utroque contrahentium, ita ad sponsalia, quibus fit sponsio futuri matrimonii, sufficit conditio apposita de futura unitate cultûs.

Ad quartum dicendum, quòd jam ex dictis patet, quòd disparitas cultûs contraria est matrimonio ratione principalioris boni ipsius, quod est bonum prolis.

Ad quintum dicendum, quòd matrimonium est sacramentum. Et ideo quantùm pertinet ad necessitatem sacramenti, requirit paritatem quantùm ad sacramentum fidei (scilicet baptismum), magis quàm quantùm ad interiorem fidem. Unde etiam hoc impedimentum non dicitur disparitas fidei, sed disparitas cultûs, qui respicit exterius servitium, ut in III. lib. *Sent.*, dist. 9, dictum est. Et propter hoc, si aliquis fidelis cum hæretica baptizata matrimonium contrahat, verum est matrimonium, quamvis peccet contrahendo, si eam sciat hæreticam; sicut peccaret, si cum excommunicata contraheret, non tamen propter hoc matrimonium dirimeretur. Et e contrario, si aliquis catechumenus habens rectam fidem, sed nondum baptizatus, cum aliqua fideli baptizata contraheret, non esset verum matrimonium.

ARTICULUS II.

Utrùm inter infideles possit esse matrimonium.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd inter infideles non possit esse matrimonium. Matrimonium enim est sacramentum Ecclesiæ. Sed baptismus est janua sacramentorum. Ergo infideles, qui non sunt baptizati, matrimonium contrahere non possunt, sicut nec alia sacramenta suscipere.

2. Præterea, duo mala sunt magis impeditiva boni quàm unum. Sed infidelitas unius tantùm impedit bonum matrimonii. Ergo multò fortiùs infidelitas utriusque; et ita inter infideles non potest esse matrimonium.

3. Præterea, sicut inter fidelem et infidelem est disparitas cultûs, ita inter duos infideles, ut si unus sit Gentilis

Judæus. Sed disparitas cultûs impedit matrimonium, ut dictum est (art. 1). Ergo ad minus inter infideles qui habent cultum disparem, non potest esse verum matrimonium.

4. Præterea, in matrimonio est vera pudicitia. Sed, sicut dicit Augustinus, et habetur in littera (lib. IV. *Sentent.*, dist. 39), « non est vera pudicitia infidelis cum uxore sua. » Ergo nec est verum matrimonium.

5. Præterea, matrimonium verum excusat carnalem copulam à peccato. Sed hoc non potest facere matrimonium inter infideles contractum, quia « omnis vita infidelium peccatum est, » ut dicit Glossa, *Rom.*, XIV (1). Ergo inter infideles non est verum matrimonium.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, VII : « Si quis frater uxorem habet infidelem, » etc. Sed uxor non ducitur nisi propter matrimonium. Ergo matrimonium quod est inter infideles, est verum matrimonium.

Præterea, remoto posteriori, non removetur prius. Sed matrimonium pertinet ad officium naturæ, quæ præcedit statum gratiæ, cujus principium est fides. Ergo infidelitas non facit quin sit inter infideles matrimonium.

(Conclusio. — Cùm infideles operam dare possint proli non solùm generandæ, sed etiam ad perfectum statum promovendæ, matrimonium, quod in officium naturæ institutum est, inter eos verum esse potest, quamvis non ita perfectum sicut inter fideles.)

Respondeo dicendum, quòd matrimonium principaliter est institutum propter bonum prolis, non tantùm generandæ (quia hoc etiam sine matrimonio fieri potest), sed etiam promovendæ ad perfectum statum, quia quælibet res intendit effectum suum naturaliter perducere ad perfectum. Est autem in prole duplex perfectio considerauda; scilicet : *naturæ*, non solùm quantùm ad corpus, sed etiam quantùm ad animam, per ea quæ sunt de lege naturæ, et perfectio gratiæ; et prima quidem perfectio est materialis, et imperfecta respectu secundæ Et ideo, cùm res quæ sunt propter finem, sint propor-

(1) Super illud *Rom.*, XIV, 23 : *Omne quod non est ex fide, peccatum est.*

tionatæ fini, matrimonium quod tendit in primam perfectionem, est imperfectum et materiale respectu illius quod tendit in perfectionem secundam. Et quia perfectio prima communis esse potest infidelibus et fidelibus, secunda autem tantùm est infidelium, ideo inter infideles est quidem matrimonium, sed non perfectum ultima perfectione, sicut est inter fideles.

Ad primum ergo dicendum, quòd matrimonium non tantùm est institutum in sacramentum, sed etiam in officium naturæ. Et ideo, quamvis infidelibus non competat matrimonium secundùm quòd est sacramentum, in dispensatione ministrorum Ecclesiæ consistens, competit tamen eis in quantum est in officium naturæ; et tamen etiam matrimonium tale est aliquo modo sacramentum, habitualiter, quamvis non actualiter, eo quòd actu non contrahunt in fide Ecclesiæ.

Ad secundum dicendum, quòd disparitas cultûs non impedit matrimonium ratione infidelitatis, sed ratione disparitatis in fide. Disparitas enim cultûs non solùm secundam perfectionem prolis impedit, sed etiam primam, dum parentes ad diversa prolem trahere intendunt; quod non est quando uterque est infidelis.

Ad tertium dicendum, quòd inter infideles est matrimonium, ut dictum est, prout matrimonium est in officium naturæ. Ea autem quæ pertinent ad legem naturæ, sunt determinabilia per jus positivum. Et ideo, si prohibetur aliquo jure positivo, apud infideles, contrahere matrimonium cum infidelibus alterius ritûs, disparitas cultûs apud eos impediet matrimonium; ex jure tamen divino non prohibentur, quia apud Deum non differt qualitercumque aliquis à fide deviet, quantùm ad hoc quod est à gratia alienum esse; similiter nec aliquo Ecclesiæ statuto, quæ non habet de his quæ foris sunt judicare.

Ad quartum dicendum, quòd pudicitia et aliæ virtutes infidelium dicuntur non esse veræ, quia non possunt attingere finem veræ virtutis, qui est vera felicitas; sicut dicitur non esse verum vinum quod non habet effectum vini.

Ad quintum dicendum, quòd infidelis cognoscens uxorem suam, non peccat, si propter bonum prolis, aut fidei qua tenetur, uxori debitum reddat, cùm hoc sit actus justitiæ, et

temperantiæ, quæ in delectabilibus tactûs debitas circumstantias servat; sicut non peccat faciens alios actus politicarum virtutum. Nec dicitur « omnis vita infidelium peccatum, » quia quolibet actu peccent, sed quia per id quod agunt, à servitute peccati non possunt liberari (1).

ARTICULUS III.

Utrùm conjux conversus ad fidem, possit commanere cum uxore nolente converti.

Ad tertium sic procedìtur. Videtur quòd conjux conversus ad fidem, non possit commanere cum uxore infideli nolente converti, cum qua in infidelitate contraxerat. Ubi enim est idem periculum, oportet eamdem cautelam adhiberi. Sed propter periculum subversionis fidei prohibetur, ne fidelis cum infideli contrahat. Cùm ergo idem periculum sit, si fidelis commaneat cum infideli cum qua priùs contraxerat, et adhuc majus, quia neophyti faciliùs pervertuntur quàm illi qui sunt nutriti in fide, videtur quòd fidelis post conversionem non possit commanere cum uxore infideli.

2. Præterea, XXVIII, quæst. 1, dicìtur : « Non potest infidelis in ejus conjunctione commanere, quæ jam in christianam translata est fidem. » Ergo fidelis habet necesse uxorem infidelem dimittere.

3. Præterea, matrimonium quod inter fideles contrahitur, est perfectius quàm illud quod contrahitur inter infideles. Sed, si fideles contrahant in gradu prohibito ab Ecclesia, dissolvitur eorum matrimonium. Ergo et infidelium; et ita vir fidelis non potest commanere cum uxore infideli, ad minus quando cum ea in infidelitate contraxit in gradu prohibito.

4. Præterea, aliquis infidelis habet quandoque plures uxores, secundùm ritum suæ legis. Si ergo potest commanere cum illis cum quibus in infidelitate contraxit, videtur quòd possit etiam post conversionem plures uxores retinere.

(1) Super illud, *Rom.*, XIV, 23 : *Omne quod non est ex fide, peccatum est.*

5. Præterea, potest contingere quòd, repudiatâ unâ uxore, aliam duxerit, et in illo matrimonio existens convertatur. Videtur ergo quòd, saltem in hoc casu, non possit cum uxore quam de novo habet commanere.

Sed contra est, quòd Apostolus, I. *Cor.*, VII, consulit quòd commaneat.

Præterea, nullum impedimentum superveniens vero matrimonio, tollit ipsum. Sed matrimonium erat verum quando uterque infidelis erat. Ergo, quando alter convertitur, non dirimitur per hoc matrimonium; et ita videtur quòd possint licitè commanere.

(Conclusio. — Cùm inter infideles verum matrimonium sit, non propterea dissolvitur vinculum quòd alter conjugum ad fidem convertitur, altero in infidelitate manente. Solvi tamen potest et quoad cohabitationem, et debiti solutionem, si nulla adsit correctionis spes.)

Respondeo dicendum, quòd fides ejus qui est in matrimonio non solvit, sed perficit matrimonium. Unde, cùm inter infideles sit verum matrimonium, ut ex dictis patet (art. 2), per hoc quòd alter eorum convertitur ad fidem, non ex hoc ipso vinculum matrimonii solvitur. Sed aliquando, vinculo matrimonii manente, solvitur matrimonium quantùm ad cohabitationem et debiti solutionem, in quo pari passu currunt infidelitas et adulterium, quia utrumque est contra bonum prolis. Unde, sicut se habet in potestate dimittendi adulteram, vel commanendi cum ea, ita se habet in potestate dimittendi infidelem, vel commanendi cum ea; potest enim vir innocens liberè manere cum adultera, spe correctionis; non autem si in adulterii peccato fuerit obstinata, ne videatur patronus turpitudinis, quamvis etiam cum spe correctionis, possit eam liberè dimittere. Similiter fidelis conversus potest cum infideli manere cum spe conversionis, si eam in infidelitate obstinatam non viderit, et benè facit commanendo; tamen non tenetur: et de hoc est consilium Apostoli.

Ad primum ergo dicendum, quòd faciliùs impeditur aliquid fiendum, quàm destruatur quod ritè factum est. Et ideo multa sunt quæ impediunt matrimonium contrahendum, si præcedant, quæ tamen ipsum non possunt dissolvere, si sequan-

tur, sicut de affinitate patet (qu. 55, art. 6; et similiter dicendum est de disparitate cultûs.

Ad secundum dicendum, quòd in primitiva Ecclesia, tempore apostolorum, passim convertebantur ad fidem et Judæi et Gentiles. Et ideo tunc vir fidelis poterat habere probabilem spem de uxoris conversione, etiamsi conversionem non promitteret. Postmodum autem, tempore procedente, Judæi sunt magis obstinati quàm Gentiles, quia Gentiles adhuc intrabant ad fidem, sicut tempore martyrum, et temporibus Constantini Imperatoris, et circa tempora illa. Et ideo tunc non erat tutum fideli cum uxore infideli judæa cohabitare, nec erat spes de conversione ejus, sicut erat de conversione uxoris gentilis; et ideo tunc fidelis conversus poterat cohabitare cum gentili, sed non cum judæa, nisi conversionem promitteret; et secundùm hoc loquitur Decretum illud. Sed nunc pari passu ambulant utrique, scilicet Gentiles et Judæi, quia utrique obstinati sunt. Et ideo, nisi uxor infidelis converti velit, non permittitur ei cohabitare, sive sit gentilis, sive judæa.

Ad tertium dicendum, quòd infideles non baptizati non sunt astricti statutis Ecclesiæ, sed sunt astricti statutis juris divini. Et ideo, si contraxerint aliqui infideles in gradibus prohibitis secundùm legem divinam, *Levit.*, XVIII, sive uterque, sive alter ad fidem convertatur, non possunt in tali matrimonio commanere. Si autem contraxerint in gradibus prohibitis per statutum Ecclesiæ, possunt commanere, si uterque convertatur, vel si, uno converso, sit spes de conversione alterius.

Ad quartum dicendum, quòd habere plures uxores est contra legem naturæ, cui etiam infideles sunt astricti. Et ideo non est verum matrimonium infidelis, nisi cum illa cum qua primò contraxit. Unde, si ipse cum omnibus suis uxoribus convertatur, potest cum prima commanere, et alias debet abjicere; si autem prima converti noluerit, et aliqua aliarum convertatur, idem jus habet contrahendi cum illa de novo, quod cum alia haberet; de quo post dicetur (art. 5).

Ad quintum dicendum, quòd repudium uxoris est contra legem naturæ. Unde infideli non licet uxorem repudiare. Et deo, si convertatur postquam, unâ repudiatâ, alteram duxerit,

idem judicium est de hoc et de illo qui plures uxores habebat, quia tenetur primam, quam repudiaverat, accipere, si converti voluerit, et aliam abjicere.

ARTICULUS IV.

Utrùm fidelis conversus possit uxorem infidelem dimittere volentem cohabitare sine contumelia Creatoris.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd fidelis conversus non possit uxorem infidelem dimittere volentem cohabitare sine contumelia Creatoris. Majus enim est vinculum viri ad mulierem, quàm servi ad dominum. Sed servus conversus non absolvitur à servitutis vinculo, ut patet I. *Cor.*, VII, et I. *Timoth.*, VI. Ergo et vir fidelis non potest uxorem infidelem dimittere.

2. Præterea, nullus potest alteri præjudicium facere sine consensu ipsius. Sed uxor infidelis habebat jus in corpore viri infidelis. Si ergo per hoc quòd vir ad fidem convertitur, mulier præjudicium pati posset, ut liberè dimitteretur, non posset vir converti ad fidem sine consensu uxoris, sicut nec potest ordinari, aut vovere continentiam, sine consensu ejus.

3. Præterea, si aliquis contrahat cum ancilla scienter, sive sit servus, sive liber, non potest, propter diversam conditionem, ipsam dimittere. Cùm ergo vir, quando contraxit cum infideli, sciverit eam esse infidelem, videtur, à simili, quòd non possit eam dimittere propter infidelitatem.

4. Præterea, pater tenetur ex debito procurare salutem prolis. Sed, si discederet ab infideli uxore, filii communes matri remanerent, quia « partus sequitur ventrem; » et sic essent in periculo salutis. Ergo non potest licitè uxorem infidelem dimittere.

5. Præterea, adulter non potest adulteram dimittere, etiam postquam de adulterio pœnitentiam egit. Ergo, si sit idem judicium de adultero et infideli, nec infidelis infidelem potest relinquere, etiam postquam ad fidem est conversus.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, I. *Cor.*, VII (ut jam suprà).

Præterea, adulterium spirituale est gravius quàm carnale. Sed propter carnale adulterium vir potest dimittere uxorem quantùm ad cohabitationem. Ergo multò fortiùs propter infidelitatem, quæ est adulterium spirituale.

(CONCLUSIO. — Cùm conversus ad fidem et in Christo regeneratus, priori vitæ mortuus sit, potest uxorem, cùm converti non vult, dimittere, nec cum ea habitare aut illi debitum reddere tenetur.)

Respondeo dicendum, quòd homini secundùm aliam et aliam vitam diversa competunt et expediunt. Et ideo, qui moritur priori vitæ, non tenetur ad illa ad quæ in priori vita tenebatur. Et inde est quòd ille qui, in vita sæculari existens, aliqua vovit, non tenetur illa, quando mundo moritur, vitam religiosam assumens, perficere. Ille autem qui ad baptismum accedit, regeneratur in Christo, et priori vitæ moritur, cùm « generatio unius sit corruptio alterius. » Et ideo liberatur ab obligatione qua uxori tenebatur reddere debitum, et ei cohabitare non tenetur, quando converti non vult; quamvis in aliquo casu liberè id posset facere, ut dictum est (art. 3); sicut et religiosus potest liberè perficere vota quæ in sæculo fecit, si non sint contra religionem suam, quamvis ad ea non teneatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd servire non est aliquid incompetens perfectioni christianæ religionis, quæ maximè humilitatem profitetur; sed obligatio mulieris, sive matrimonii, aliquid derogat perfectioni vitæ christianæ, cujus summum statum continentes possident. Et ideo non est simile de utroque. Et præterea, unus conjugum non obligatur alteri quasi possessio ejus, sicut domino servus, sed per modum societatis cujusdam; quæ non congruè est infidelis ad fidelem, ut patet, II. *Cor.*, VI. Et ideo non est simile de servo et conjuge.

Ad secundum dicendum, quòd uxor non habebat jus in corpore viri, nisi quamdiu in vita illa manebat, in qua contraxerat; quia etiam « mortuo viro, uxor soluta est à lege viri, » ut patet *Rom.*, VII. Et ideo, si, postquam vir mutat vitam, moriens priori vitæ, ab ea discedat, nullum fit ei præjudicium. Transiens autem ad religionem, moritur tantùm spirituali morte, non autem corporali. Et ideo, si matrimonium sit

consummatum, non potest vir sine consensu uxoris ad religionem transire; potest autem ante carnalem copulam, quando est tantùm copula spiritualis. Sed ille qui ad baptismum accedit, corporaliter etiam « consepelitur Christo in mortem. » Et ideo solvitur à debito reddendo, etiam post matrimonium consummatum. Vel dicendum, quòd ex culpa sua uxor præjudicium patitur, quæ converti contemnit.

Ad tertium dicendum, quòd disparitas cultûs facit personam simpliciter illegitimam; non autem conditio servitutis, sed solùm quando ignorata est. Et ideo non est similis ratio de infideli et ancilla.

Ad quartum dicendum, quòd proles aut pervenit ad perfectam ætatem, et tunc poterit liberè sequi patrem fidelem vel matrem infidelem; vel est minori ætate constituta, et tunc debet dari fideli, non obstante quòd indiget matris obsequio ad educationem.

Ad quintum dicendum, quòd adulter per pœnitentiam non transit ad aliam vitam, sicut infidelis, per baptismum. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS V.

Utrùm fidelis discedens ab uxore infideli, possit aliam ducere

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd fidelis discedens ab uxore infideli, non possit aliam ducere in uxorem. Quia insolubilitas est de ratione matrimonii, cùm repudium uxoris sit contra legem naturæ. Sed inter infideles erat verum matrimonium. Ergo nullo modo potest illud matrimonium solvi. Sed, manente vinculo matrimonii ad unam, non potest aliquis cum alia contrahere. Ergo fidelis discedens ab uxore infideli, non potest cum alia contrahere.

2. Præterea, crimen superveniens matrimonio non solvit matrimonium. Sed, si mulier velit cohabitare sine contumelia Creatoris, non solvitur vinculum matrimonii, quia vir non potest aliam ducere. Ergo peccatum uxoris, quæ non vult cohabitare sine contumelia Creatoris, non solvit matrimonium, ut liberè possit vir aliam uxorem ducere.

3. Præterea, vir et uxor sunt pares in vinculo matrimonii. Cùm ergo uxori infideli non liceat, vivente viro, alium virum ducere, videtur quòd nec fideli liceat.

4. Præterea, favorabilius est continentiæ votum, quàm matrimonii contractus. Sed viro fideli, sine consensu uxoris infidelis, non licet, ut videtur, votum continentiæ emittere; quia tunc uxor fraudaretur matrimonio, si postmodum converteretur. Ergo multò minùs licet ei matrimonium contrahere cum alia.

5. Præterea, filius qui remanet in infidelitate, patre converso, amittit jus paternæ hæreditatis; et tamen, si postea convertitur, redditur ei hæreditas sua, etiamsi alius in possessionem ejus intraverit. Ergo videtur, à simili, quòd si uxor infidelis postea convertatur, sit ei reddendus vir suus, etiamsi cum alia contraxerit; quod non posset esse, si secundum matrimonium esset verum. Ergo non potest contrahere cum alia.

Sed contra, matrimonium non est ratum sine sacramento baptismi. Sed quod non est ratum, potest dissolvi. Ergo matrimonium in infidelitate contractum, potest dissolvi; et ita, soluto matrimoniali vinculo, licet viro aliam ducere uxorem.

Præterea, vir non debet cohabitare uxori infideli nolenti cohabitare sine contumelia Creatoris. Si ergo non liceret ei aliam ducere, cogeretur continentiam servare; quod videtur inconveniens, quia sic ex conversione sua incommodum reportaret.

(Conclusio. — Vir discedens ab infideli uxore nolente cohabitare sine Creatoris contumelia, potest illam dimittere et alteram ducere. Si autem velit pacificè cohabitare, potest quidem illam dimittere, non autem aliam ducere.)

Respondeo dicendum, quòd quando alter conjugum ad fidem convertitur, altero in infidelitate manente, distinguendum est. Quia si infidelis vult cohabitare sine contumelia Creatoris, et sine hoc quòd ad infidelitatem inducat, potest fidelis liberè discedere, sed discedens non potest alteri nubere. Si autem infidelis non velit cohabitare sine contumelia Creatoris, in verba blasphemiæ prorumpens, et nomen Christi audire no-

lens, tunc, si ad infidelitatem pertrahere nitatur, vir fidelis discedens potest alteri per matrimonium copulari.

Ad primum ergo dicendum, quòd matrimonium infidelium est imperfectum, ut dictum est (art. 2). Sed matrimonium fidelium est perfectum, et ita est firmius; semper autem firmius vinculum solvit minùs firmum, si sit ei contrarium. Et ideo matrimonium quod post in fide Christi contrahitur, solvit matrimonium quod priùs in infidelitate contractum fuerat. Unde matrimonium infidelium non est omnino firmum et ratum, sed ratificatur postmodum per fidem Christi (1).

Ad secundum dicendum, quòd crimen uxoris nolentis cohabitare sine contumelia Creatoris, absolvit virum à servitute qua tenebatur uxori, ut non posset, ea vivente, aliam ducere. Sed nondum solvit matrimonium, quia, si blasphema illa converteretur antequam ille aliud matrimonium contraheret, redderetur ei vir suus; sed solvitur per matrimonium sequens, ad quod pervenire non posset vir fidelis, nisi solutus à servitute uxoris suæ, per culpam ejusdem.

Ad tertium dicendum, quòd postquam fidelis contraxit, solutum est vinculum matrimonii ex utraque parte, quia matrimonium non claudicat quantùm ad vinculum, sed quandoque claudicat quantùm ad effectum. Unde, in pœnam uxoris infidelis, ei indicitur quòd non possit cum alio contrahere, magis quàm ex virtute matrimonii præcedentis. Sed, si postea convertatur, potest ei concedi dispensativè ut alteri nubat, si vir ejus aliam in uxorem duxit.

Ad quartum dicendum, quòd, si post conversionem viri aliqua probabilis spes de conversione uxoris sit, non debet votum continentiæ vir emittere, nec ad aliud matrimonium transire, quia difficiliùs converteretur uxor, sciens se viro suo privatam. Si autem non sit spes de conversione, potest ad sacros ordines vel ad religionem accedere, priùs requisita uxore ut convertatur. Et tunc, si postquam vir sacros ordines suscepit, uxor convertatur, non est ei vir suus reddendus, sed debet sibi imputare in pœnam tardæ conversionis, quòd viro suo privatur.

(1) Ut *Extra de divortiis*, cap. *Quanto*, patet.

Ad quintum dicendum, quòd vinculum paternitatis non solvitur per disparem cultum, sicut vinculum matrimonii. Et ideo non est simile de hæreditate et uxore.

ARTICULUS VI.

Utrùm alia vitia solvant matrimonium.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd alia vitia solvant matrimonium, sicut et infidelitas. Adulterium enim videtur esse directius contra matrimonium, quàm infidelitas. Sed infidelitas solvit matrimonium in aliquo casu, ut liceat ad aliud matrimonium transire. Ergo et adulterium idem facit.

2. Præterea, sicut infidelitas est fornicatio spiritualis, ita et quodlibet peccatum. Si ergo propter hoc infidelitas matrimonium solvit, quia est fornicatio spiritualis, pari ratione quodlibet peccatum matrimonium solvet.

3. Præterea, *Matth.*, V, dicitur : « Si dextera manus tua scandalizat te, abscide eam, et projice abs te, » et dicit Glossa (1) quòd « in manu et dextro oculo possunt accipi frater et uxor, propinqui et filii. » Sed per quodlibet peccatum efficiuntur nobis impedimento. Ergo propter quodlibet peccatum potest matrimonium dissolvi.

4. Præterea, avaritia idololatria est, ut dicitur *Ephes.*, V. Sed propter idololatriam potest mulier dimitti. Ergo, pari ratione, propter avaritiam; et ita propter alia peccata quæ sunt majora quàm avaritia.

5. Præterea, hoc expressè Magister dicit in littera (IV. *Sent.*, dist. 39).

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, V : « Qui dimiserit uxorem suam, exceptâ fornicationis causâ, facit eam mœchari. »

Præterea, si hoc esset, totâ die fierent divortia, cùm raro inveniatur matrimonium in quo alter conjugum in peccatum non labatur.

(Conclusio. — Conjugium, si ratificatum fuerit, quantùm

(1) Ex Hieronymo in hunc locum.

ad vinculum spectat, nulla ex causa solvi potest; alioquin potest dirimi infidelitate, non adulterio. Verùm quantùm ad actum dissolvi potest fornicatione tum corporali, tum spirituali; propter cætera verò vitia, nequaquam, nisi ad tempus, castigandi sui causâ.)

Respondeo dicendum, quòd fornicatio corporalis et infidelitas specialem habent contrarietatem ad bona matrimonii, ut ex dictis (art. 3) patere potest; unde specialem habent vim separandi matrimonia. Sed tamen intelligendum est, quòd matrimonium dupliciter solvitur: uno modo, *quantùm ad vinculum*. Et sic non potest solvi postquam matrimonium est ratificatum, neque per infidelitatem, neque per adulterium. Sed si non est ratificatum, solvitur vinculum, permanente infidelitate in altero conjugum, si alter conversus ad fidem, ad aliud conjugium transeat. Non autem solvitur vinculum prædictum per adulterium; aliàs infidelis liberè posset dare libellum repudii uxori adulteræ, et, eâ dimissâ, aliam ducere; quod falsum est. Alio modo solvitur matrimonium *quantùm ad actum*, et sic solvi potest tam per infidelitatem, quàm per fornicationem. Sed propter alia peccata non potest solvi matrimonium, etiam *quantùm ad actum*; nisi fortè ad tempus se velit vir subtrahere à consortio uxoris, ad castigationem ejus, subtrahendo ei præsentiæ suæ solatium.

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis adulterium magis directè opponatur matrimonio, in quantum est in officium naturæ, quàm infidelitas, tamen è contrario est, in quantum matrimonium est sacramentum Ecclesiæ, ex quo habet perfectam firmitatem, in quantum significat indivisibilem conjunctionem Christi et Ecclesiæ. Et ideo matrimonium quod non est ratum, magis potest solvi, *quantùm ad vinculum*, per infidelitatem, quàm per adulterium.

Ad secundum dicendum, quòd prima conjunctio animæ ad Deum est per fidem. Et ideo per eam anima quasi desponsatur Deo, ut patet *Oseæ*, II: « Sponsabo te mihi in fide. » Unde in sacra Scriptura specialiter per fornicationem idololatria et infidelitas designantur. Sed alia peccata magis remota significatione dicuntur spirituales fornicationes.

Ad tertium dicendum, quòd hoc intelligendum est quando

mulier præstat magnam occasionem peccati viro suo, ut vir probabiliter sibi de periculo timeat; tunc enim vir potest se subtrahere ab ejus conversatione, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd avaritia dicitur idololatria per quamdam similitudinem servitutis, quia tam avarus quàm idololatra potiùs servit creaturæ quàm Creatori; non autem per similitudinem infidelitatis, quia corruptio infidelitatis est in intellectu, sed avaritiæ est in affectu.

Ad quintum dicendum, quod verba Magistri sunt accipienda de sponsalibus, quia propter crimen superveniens sponsalia solvi possunt. Vel, si loquatur de matrimonio, intelligendum est de separatione à communi conversatione ad tempus, ut dictum est; vel quando uxor non vult cohabitare nisi sub conditione peccandi, ut cùm dicit: « Non ero uxor tua, nisi mihi de latrocinio divitias congreges; » tunc enim potiùs eam debet dimittere, quàm latrocinia exercere.

QUÆSTIO LX.

De uxoricidio, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de uxoricidio.

Circa quod quæruntur duo (1): 1° Utrùm in aliquo casu liceat uxorem occidere. 2° Utrùm uxoricidium matrimonium impediat.

ARTICULUS I.

Utrùm liceat uxorem interficere in actu adulterii deprehensum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd liceat viro uxorem interficere in actu adulterii deprehensam. Lex enim divina præcepit adulteras lapidari. Sed ille qui legem divinam exe-

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 37, qu. 2, art. 1 et seq.

quitur, non peccat. Ergo nec occidens propriam uxorem, si sit adultera.

2. Præterea, illud quod licet legi, licet ei cui lex hoc committit. Sed legi licet interficere adulteram, aut quamlibet personam ream mortis. Cùm ergo lex commiserit viro interfectionem uxoris in actu adulterii deprehensæ, videtur quòd ei liceat.

3. Præterea, vir habet potestatem majorem super uxorem adulteram, quàm super eum qui cum ea adulterium commisit. Sed, si vir percutiat clericum quem cum propria uxore invenit, non est excommunicatus. Ergo videtur quòd etiam liceat interficere propriam uxorem in adulterio deprehensam.

4. Præterea, vir tenetur uxorem suam corrigere. Sed correctio fit per inflictionem justæ pœnæ. Cùm ergo justa pœna adulterii sit mors, quia est capitale crimen, videtur quòd liceat viro uxorem adulteram occidere.

Sed contra, in littera dicitur (IV. *Sent.*, dist. 37), quòd « Ecclesia Dei nunquam constringitur legibus mundanis; gladium enim non habet nisi spiritualem. » Ergo videtur quòd ei qui vult esse de Ecclesia, non sit licitus usus legis illius quæ uxoricidium permittit.

Præterea, « vir et uxor ad paria judicantur. » Sed uxori non licet interficere virum in adulterio deprehensum. Ergo nec viro uxorem.

(Conclusio. — Non licet viro propria auctoritate, sine reatu pœnæ æternæ, occidere uxorem adulteram. Potest tamen, zelo justitiæ, eam judicialiter accusare, ut in eam animadvertatur.)

Respondeo dicendum, quòd virum interficere uxorem contingit dupliciter : uno modo, per judicium civile; et sic non est dubium quòd sine peccato potest vir, zelo justitiæ, non livore vindictæ aut odii motus, uxorem adulteram in judicio sæculari accusare criminaliter de adulterio, et pœnam mortis à lege statutam petere; sicut etiam licet aliquem accusare de homicidio, aut de alio crimine. Non tamen talis accusatio potest fieri in judicio ecclesiastico, quia Ecclesia non habet gladium materialem, ut in littera dicitur. Alio modo potest eam per seipsum occidere, non in judicio convictam; et sic extra

actum adulterii eam interficere, quantumcumque sciat eam esse adulteram, neque secundùm leges civiles, neque secundùm legem conscientiæ licet. Sed lex civilis quasi licitum computat quòd in ipso actu eam interficiat, non quasi præcipiens, sed quasi pœnam homicidii ei non infligens, propter maximum incitamentum quod habet vir in tali facto ad occisionem uxoris. Sed Ecclesia in hoc non est astricta legibus humanis, ut judicet eum sine reatu pœnæ æternæ, vel pœnæ ecclesiastico judicio infligendæ, ex hoc quòd est sine reatu pœnæ infligendæ per judicium sæculare. Et ideo in nullo casu licet viro occidere uxorem propria auctoritate.

Ad primum ergo dicendum, quòd pœnam illam infligendam non commisit lex personis privatis, sed personis publicis, quæ habent officium ad hoc deputatum. Vir autem non est judex uxoris. Et ideo non potest eam interficere, sed coram judice accusare.

Ad secundum dicendum, quòd lex civilis non commisit viro occisionem uxoris quas præcipiens, quia sic non peccaret, sicut non peccat minister judicis, latronem occidens condemnatum ad mortem; sed permisit, pœnam non adhibens. Unde etiam difficultates quasdam apposuit quibus retraherentur viri ab uxoricidio.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc non probatur quòd sit licitum simpliciter, sed quantùm ad immunitatem ab aliqua pœna, quia etiam excommunicatio quædam pœna est.

Ad quartum dicendum, quòd duplex est congregatio: quædam œconomica, sicut familia aliqua; et quædam politica, sicut civitas et regnum. Ille igitur qui præest secundæ congregationi, ut rex, potest infligere pœnam et corrigentem personam et exterminantem, ad purgationem communitatis, cujus curam gerit. Sed ille qui præest in prima congregatione, ut paterfamilias, non potest infligere nisi pœnam corrigentem, quæ se non extendit ultra terminos emendationis, quam transcendit pœna mortis. Et ideo vir, qui sic præest uxori, non potest ipsam interficere, sed aliàs accusare vel castigare.

ARTICULUS II.

Utrùm uxoricidium impediat matrimonium.

Ad secundam sic procedìtur. Videtur quòd uxoricidium non impediat matrimonium. Directiùs enim opponitur adulterium matrimonio, quàm homicidium. Sed adulterium non impedit matrimonium. Ergo nec uxoricidium.

2. Præterea, gravius est peccatum occidere matrem, quàm uxorem; quia nunquam licet verberare matrem, licet autem quandoque verberare uxorem. Sed occisio matris non impedit matrimonium. Ergo nec uxoris occisio.

3. Præterea, magis peccat qui uxorem alterius propter adulterium interficit, quàm qui uxorem propriam, in quantum minùs habet de motivo, et minùs ad eum spectat ejus correctio. Sed qui alienam uxorem occidit, non impeditur à matrimonio. Ergo nec ille qui propriam uxorem interficit.

4. Præterea, « remotâ causâ, removetur effectus. » Sed peccatum homicidii potest per pœnitentiam removeri. Ergo et impedimentum matrimonii, quod ex eo causatur; et ita videtur quòd post peractam pœnitentiam, non prohibeatur matrimonium contrahere.

Sed contra est, quod Canon dicit (1) : « Interfectores suarum conjugum ad pœnitentiam redigendi sunt, quibus penitus denegatur conjugium. »

Præterea, « in eo in quo quis peccat, debet etiam puniri. » Sed peccat contra matrimonium, qui uxorem occidit. Ergo debet puniri, ut matrimonio privetur.

(Conclusio. — Vir qui uxorem occiderit, aliam ex statuto Ecclesiæ ducere non potest, nisi ab ea sibi permissum fuerit, vitandæ fornicationis causâ. Si vero citra dispensationem matrimonium contraxerit, non dirimetur, nisi eam cum qua priùs mœchabatur duxerit.)

(1) Ex Nicolao I, ad Archiepiscopum Bituricensem rescribente, ut in *Decretis*, Causâ XXXIII, qu. 2, cap. *Interfectores*, videre est.

Respondeo dicendum, quòd uxoricidium ex statuto Ecclesiæ, matrimonium impedit. Sed quandoque impedit contrahendum, et non dirimit contractum; quando scilicet propter adulterium vir occidit uxorem, aut etiam propter odium. Tamen, si timetur de incontinentia ejus, potest cum eo dispensari per Ecclesiam, ut licitè matrimonium contrahat. Quandoque etiam dirimit contractum, ut quando aliquis interficit uxorem suam, ut ducat eam cum qua mœchatur; tunc enim efficitur illegitima persona simpliciter ad contrahendum cum illa, ita quòd si de facto cum ea contraxerit matrimonium, dirimitur. Sed per hoc non efficitur simpliciter persona illegitima respectu aliarum mulierum; unde, si cum alia contraxerit, quamvis peccet, contra statutum Ecclesiæ faciens, tamen matrimonium contractum non dirimitur propter hoc.

Ad primum ergo dicendum, quòd homicidium et adulterium in aliquo casu impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt contractum, sicut de uxoricidio hìc dicitur, et de adulterio infrà dicetur (qu. 62). Vel dicendum, quòd uxoricidium est contra substantiam conjugii, sed adulterium est contra bonum fidei ei debitæ; et ideo adulterium non est magis contra matrimonium, quàm uxoricidium. Et ita ratio procedit ex falsis.

Ad secundum dicendum, quòd, simpliciter loquendo, gravius peccatum est occidere matrem, quàm uxorem, et magis contra naturam; quia naturaliter homo matrem reveretur. Et ideo minùs inclinatur ad interfectionem matris, et pronior est ad interfectionem uxoris; ad cujus pronitatis repressionem, uxoricidis est matrimonium ab Ecclesia interdictum.

Ad tertium dicendum, quòd talis non peccat contra matrimonium, sicut ille qui propriam uxorem interficit. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quòd non est necessarium quòd, deletâ culpâ, deleatur omnis pœna, sicut de irregularitate patet; non enim pœnitentia restituit in pristinam dignitatem, quamvis possit restituere in pristinum statum gratiæ, ut dictum est.

QUÆSTIO LXI.

De impedimento matrimonii quod est votum solemne, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de impedimentis quæ superveniunt matrimonio. Et primò, de impedimento quod provenit matrimonio inconsummato, scilicet de voto solemni. Secundò, de impedimento quod provenit matrimonio consummato, scilicet de fornicatione.

Circa primum quæruntur tria (1) : 1° Utrùm alter conjugum, altero invito, post carnalem copulam possit religionem intrare. 2° Utrùm ante carnalem copulam possit religionem intrare. 3° Utrùm mulier possit nubere alteri viro, priore, ante carnalem copulam, religionem ingresso.

ARTICULUS I.

Utrùm alter conjugum, altero invito, post carnalem copulam possit religionem intrare.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd alter conjugum, etiam post carnalem copulam, possit, altero invito, ad religionem transire. Quia lex divina magis debet spiritualibus favere, quàm lex humana. Sed lex humana hoc permisit. Ergo multò fortiùs lex divina permittere debuit.

2. Præterea, « minus bonum non impedit majus bonum. » Sed matrimonii status est minus bonum, quàm status religionis, ut patet I. *Cor.*, VII. Ergo per matrimonium non debet homo impediri quin possit ad religionem transire.

3. Præterea, in qualibet religione, fit quoddam spirituale matrimonium. Sed licet de leviori religione ad arctiorem transire. Ergo et licet de matrimonio leviori, scilicet carnali,

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 1 et seqq.

ad arctius, scilicet matrimonium religionis transire, etiam invitâ uxore.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, VII, ut nec etiam ad tempus vacent orationi conjuges, sine mutuo consensu à matrimonio abstinentes.

Præterea, nullus potest facere licitè quod est in præjudicium alterius, sine ejus voluntate. Sed votum religionis emissum ab uno conjugum est in præjudicium alterius, quia unus habet potestatem corporis alterius. Ergo unus sine consensu alterius non potest votum religionis emittere.

(Conclusio. — Cùm quis non possit Deo oblationem præstare ex re aliena, non potest vir seipsum Deo offerre sine consensu uxoris.)

Respondeo dicendum, quòd nullus potest facere oblationem Deo de alieno. Unde, cùm per matrimonium consummatum, jam sit corpus viri factum uxoris, non potest sine consensu ejus Deo ipsum offerre, per continentiæ votum.

Ad primum ergo dicendum, quòd lex humana considerat matrimonium solùm in quantum est in officium naturæ; sed lex divina, secundùm quòd est sacramentum, ex quo habet omnimodam indivisibilitatem. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd non est inconveniens majus bonum impediri per minus bonum, quod habet contrarietatem ad ipsum, sicut etiam bonum per malum impeditur.

Ad tertium dicendum, quòd in qualibet religione contrahitur matrimonium ad unam personam, scilicet Christum; cui tamen ad plura obligatur aliquis in una religione, quàm in alia. Sed matrimonium carnale et religionis non fiunt ad unam personam. Et ideo non est simile.

ARTICULUS II.

Utrùm alter conjugum possit, altero invito, ante carnalem copulam religionem intrare.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd nec etiam ante carnalem copulam possit unus conjugum, altero invito, religionem intrare. Indivisibilitas enim matrimonii pertinet ad

matrimonii sacramentum, in quantum scilicet significat perpetuam conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Sed ante carnalem copulam, post consensum per verba de præsenti expressum, est verum matrimonii sacramentum. Ergo non potest fieri divisio per hoc quòd alter ad religionem intrat.

2. Præterea, in ipso consensu per verba de præsenti expresso, unus conjugum in alterum potestatem sui corporis transfert. Ergo statim potest exigere debitum, et alter tenetur reddere; et ita non potest unus, invito altero, ad religionem transire.

3. Præterea, *Matth.*, XIX, dicitur: « Quod Deus conjunxit, homo non separet. » Sed conjunctio quæ est ante carnalem copulam, divinitus facta est. Ergo non potest separari humana voluntate.

Sed contra est, quòd, secundùm Hieronymum, Dominus vocavit Joannem de nuptiis.

(Conclusio. — Sicut, post carnalem copulam, solvitur matrimonium per mortem carnalem, ita ante copulam carnalem, quod solum est vinculum spirituale, matrimonium dirimi potest per ingressum in religionem, cùm religio sit quædam mors spiritualis.)

Respondeo dicendum, quòd ante carnalem copulam est inter conjuges tantùm spirituale vinculum, sed postea etiam est inter eos vinculum carnale. Et ideo, sicut post carnalem copulam matrimonium solvitur per mortem carnalem; ita per ingressum religionis, vinculum quod est ante carnalem copulam solvitur; quia religio est quædam mors spiritualis, qua aliquis sæculo moriens, vivit Deo.

Ad primum ergo dicendum, quòd matrimonium, ante carnalem copulam, significat illam conjunctionem quæ est Christi ad animam per gratiam, quæ quidem solvitur per dispositionem spiritualem contrariam, id est per peccatum mortale. Sed, post carnalem copulam, significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quantùm ad assumptionem humanæ naturæ in unitatem personæ; quæ omnino est indivisibilis.

Ad secundum dicendum, quòd, ante carnalem copulam, non est omnino translatum corpus unius sub potestate alterius, sed sub conditione, si interea alter conjugum ad frugem

melioris vitæ non convolet. Sed per carnalem copulam completur dicta translatio, quia tunc intrat uterque in corporalem possessionem sibi traditæ potestatis. Unde, etiam ante carnalem copulam, non statim tenetur reddere debitum post matrimonium contractum per verba de præsenti, sed datur ei tempus duorum mensium propter tria : primò, ut interim possit deliberare de transeundo ad religionem; secundò, ut præparentur quæ sunt necessaria ad solemnitatem nuptiarum; tertiò, « ne vilem habeat maritus datam, quam non suspiravit dilatam (1). »

Ad tertium dicendum, quòd conjunctio matrimonialis ante carnalem copulam est quidem perfecta quantùm ad esse primum, sed non consummata quantùm ad actum secundum, qui est operatio, et similatur possessioni corporali. Et ideo nec omnimodam indivisibilitatem habet.

ARTICULUS III.

Utrùm mulier possit nubere alteri viro, ante carnalem copulam, viro suo religionem ingresso.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd mulier non possit nubere alteri, viro suo, ante carnalem copulam, religionem ingresso. Quia illud quod cum matrimonio stare potest, non solvit matrimoniale vinculum. Sed adhuc manet vinculum matrimoniale inter eos qui pari voto religionem intrant. Ergo ex hoc quòd unus intrat religionem, alter non absolvitur à vinculo matrimoniali. Sed quantùm manet vinculum matrimoniale ad unum, non potest nubere alteri. Ergo, etc.

2. Præterea, vir, post ingressum religionis, potest, ante professionem, redire ad sæculum. Si ergo mulier posset alteri nubere viro intrante religionem, et ipse posset alteram ducere, rediens ad sæculum; quod est absurdum.

3. Præterea, per Decretalem novam (2), professio ante

(1) Ex *Decret.*, Causâ XXVII, qu. 2, cap. *Institutum.*

(2) Quæ tunc utique nova erat, cùm hæc scriberet sanctus doctor, utpote ab Alexandro IV data, necdum in corpus

annum emissa, pro nulla reputatur. Ergo, si post talem professionem ad uxorem redeat, tenetur eum recipere. Ergo neque per introitum viri in religionem, neque per votum, datur mulieri potestas alteri nubendi.

Sed contra, nullus potest alterum obligare ad ea quæ sunt perfectionis. Sed continentia est de his quæ ad perfectionem pertinent. Ergo mulier non arctatur ad continentiam ex hoc quòd vir religionem ingreditur; et sic potest nubere.

(Conclusio. — Potest mulier, mortuo viro spiritualiter per ingressum religionis, alteri nubere, sicut idem ei licet, viro defuncto morte corporali.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut corporalis mors viri hoc modo vinculum matrimoniale solvit, ut mulier nubat cui vult, secundùm Apostoli sententiam; ita etiam post mortem spiritualem viri, per religionis ingressum, poterit cui voluerit nubere.

Ad primum ergo dicendum, quòd, quando uterque pari voto continentiam vovet, tunc neuter conjugali vinculo abrenuntiat, et ideo adhuc manet. Sed quando unus tantùm vovet, tunc, quantùm in se est, abrenuntiat vinculo conjugali; et ideo alter absolvitur à vinculo illo.

Ad secundum dicendum, quòd non intelligitur mortuus sæculo per religionis ingressum, quousque professionem emiserit. Et ideo usque ad tempus illud tenetur eum uxor sua expectare.

Ad tertium dicendum, quòd de professione sic emissa ante tempus determinatum à jure, est idem judicium quod de voto simplici. Unde, sicut post votum simplex viri, mulier ei debitum reddere non tenetur, tamen ipsâ non habet potestatem alteri nubere; ita et hic.

Juris tunc redacta, sed nunc in lib. VI. *Decretal.*, tit. *De regularibus et ad religionem transeuntibus*, cap. *Vobis*, reperitur.

QUÆSTIO LXII.

De impedimento quod supervenit matrimonio consummato, quod est fornicatio, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de impedimento quod supervenit matrimonio consummato, scilicet de fornicatione, quæ impedit matrimonium præcedens quoad actum, remanente vinculo matrimoniali.

Circa quod quæruntur sex (1) : 1° Utrùm liceat viro uxorem dimittere causâ fornicationis. 2° Utrùm ad hoc teneatur. 3° Utrùm proprio judicio possit eam dimittere. 4° Utrùm vir et uxor quantùm ad hoc sint æqualis conditionis. 5° Utrùm post divortium debeant manere innupti. 6° Utrùm post divortium possint reconciliari.

ARTICULUS I.

Utrùm propter fornicationem liceat viro uxorem dimittere.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd propter fornicationem non liceat viro uxorem dimittere. « Non enim *est* malum pro malo reddendum. » Sed vir, dimittendo uxorem propter fornicationem, videtur malum pro malo reddere. Ergo hoc non licet.

2. Præterea, majus peccatum est, si uterque fornicetur, quàm si alter tantùm. Sed, si uterque fornicetur, non poterit propter hoc fieri divortium. Ergo nec si unus tantùm fornicatus fuerit.

3. Præterea, fornicatio spiritualis et quædam alia peccata sunt graviora quàm fornicatio carnalis. Sed propter illa non potest fier separatio à toro. Ergo nec propter fornicationem carnalem.

4. Præterea, vitium contra naturam magis remotum est à

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 1 et seqq.

bonis matrimonii, quàm fornicatio, quæ modo naturæ fit. Ergo magis debuit poni causa [separationis, quàm fornicatio.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, V.

Præterea, « illi qui frangit fidem, non tenetur aliquis fidem servare. » Sed conjux, fornicando, fidem frangit quam alteri conjugi debet. Ergo alter potest alterum causâ fornicationis dimittere.

(Conclusio. — Cùm nullus sit obstrictus fidem ei servare qui eam violaverit, viro conceditur, juxta Domini verba, uxorem fornicationis causâ repudiare.)

Respondeo dicendum, quòd Dominus dimittere uxorem concessit propter fornicationem, in pœnam illius qui fidem fregit, et] in favorem illius qui fidem servavit, ut non sit adstrictus ad reddendum ei debitum qui non servavit fidem. Excipiuntur tamen septem casus, in quibus non licet viro uxorem dimittere fornicantem, in quibus vel uxor à culpa immunis est, vel utrique sunt æqualiter culpabiles. Primus est, si ipse vir similiter fornicatus fuerit. Secundus, si ipse uxorem prostituerit. Tertius, si uxor virum suum probabiliter mortuum credens, propter longam ejus absentiam, alteri nupserit. Quartus est, si latenter cognita est ab aliquo sub specie viri lectum subintrante. Quintus, si fuerit vi oppressa. Sextus, si reconciliaverit eam sibi post adulterium perpetratum, carnaliter eam cognoscens. Septimus, si matrimonio in infidelitate utriusque contracto, vir dederit uxori libellum repudii, e uxor alteri nupserit; tunc enim, si uterque convertatur, tenetur eam vir recipere (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd vir, si dimittat uxorem

(1) Sic enim quoad primum, *Extra de divortiis*, cap. *Significasti*, et *Ex litteris tuis*, Alexander III; quoad secundum, *Extra de eo qui cognovit consanguineam uxoris suæ*, cap. *Discretionem*, Innocentius III; quoad tertium, *Extra de secundis nuptiis*, cap. *Dominus ac Redemptor*, Lucius III, ut et cap. *Cùm per bellicam*, Leo Papa, et *Cùm in captivitate*, Innocentius I, Causâ XXXIV, quæst. 1; quoad quartum, Causâ XXXIV, quæst. 2, cap. *In lectum*, Concilium Triburiense; quoad quintum, Causâ XXXII, quæst. 5, cap. *Puto*, § *Cùm ergo*, Gratianus; quoad sextum, eâdem

fornicantem livore vindictæ peccat; si tamen ad infamiam propriam cavendam, ne videatur particeps criminis, vel ad vitium uxoris corrigendum, vel ad evitandum prolis incertitudinem, non peccat.

Ad secundum dicendum, quòd divortium ex causa fornicationis fit uno accusante alium. Et quia nullus potest accusare, qui in simili crimine existit, quando uterque fornicatur, divortium celebrari non potest; quamvis magis peccetur contra matrimonium utroque fornicante, quàm altero tantùm.

Ad tertium dicendum, quòd fornicatio directè est contra bonum matrimonii, quia tollitur per eam certitudo prolis, et fides frangitur, et significatio non servatur, dum unus conjugum pluribus carnem suam dividit. Et ideo alia crimina, quamvis fortè sint majora fornicatione, non tamen causant divortium. Sed quia infidelitas, quæ dicitur *spiritualis fornicatio*, etiam est contra bonum matrimonii, quod est proles educanda ad cultum Dei, etiam ipsa facit divortium, sed tamen aliter quàm corporalis fornicatio; quia propter unum actum fornicationis carnalis potest procedi ad divortium, non autem propter unum actum infidelitatis, sed propter consuetudinem, quæ pertinaciam ostendit, in qua infidelitas perficitur.

Ad quartum dicendum, quòd etiam propter vitium contra naturam potest procedi ad divortium; sed tamen non fit ita mentio de ipso, tum quia est passio innominabilis, tum quia rariùs accidit, tum quia non ita causat incertitudinem prolis.

ARTICULUS II.

Utrùm vir teneatur ex præcepto uxorem fornicantem dimittere.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd vir teneatur ex præcepto uxorem fornicantem dimittere. Vir enim, cùm sit

Causâ, quæst. 1, cap. *De Benedicto*, Pelagius Pontifex; quoad septimum, *Extra de divortiis*, cap. *Gaudemus*, Innocentius III, prope finem.

caput uxoris, tenetur uxorem corrigere. Sed separatio à toro est inducta ad correctionem uxoris fornicantis. Ergo tenetur eam à se separare.

2. Præterea, qui consentit peccanti mortaliter, ipse etiam mortaliter peccat. Sed vir retinens uxorem fornicantem, consentire ei videtur, ut in littera dicitur (IV. *Sent.*, dist. 35). Ergo peccat, nisi eam à se ejiciat.

3. Præterea, I. *ad Cor.*, VI, dicitur : « Qui adhæret meretrici, unum corpus efficitur. » Sed non potest aliquis simul esse membrum meretricis et Christi, ut ibidem dicitur. Ergo vir uxori fornicanti adhærens, membrum Christi esse desinit, et sic mortaliter peccat.

4. Præterea, sicut cognatio tollit vinculum matrimonii, ita fornicatio separat à toro. Sed postquam vir noverit consanguinitatem suî ad uxorem, mortaliter peccat, eam cognoscens carnaliter. Ergo et si cognoscat uxorem, postquam scit ipsam esse fornicatam, mortaliter peccat.

5. Sed contra est, quod dicit Glossa, I. *Cor.*, VII, quòd « Dominus permisit causâ fornicationis uxorem dimittere. » Ergo non est in præcepto.

6. Præterea, quilibet potest dimittere aliter quod in se peccavit. Sed uxor fornicando peccavit in virum. Ergo vir potest ei parcere, ut non dimittat eam.

(Conclusio. — Si uxorem adulteram pœniteat adulterium commisisse, non tenetur vir ex præcepto illam relinquere. Sin minùs, tenetur, ne peccato consentire videatur.)

Respondeo dicendum, quòd dimissio uxoris fornicantis introducta est ad corrigendum uxoris crimen per talem pœnam. Pœna autem corrigens non requiritur ubi emendatio jam præcessit. Et ideo, si mulier de peccato pœniteat, vir non tenetur eam dimittere ; si autem non pœniteat, tenetur, ne peccato ejus consentire videatur, dum correctionem debitam non apponit.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum fornicationis in uxore potest corrigi, non tantùm tali pœna, sed etiam verbis et verbere. Et ideo, si aliàs ad correctionem sit parata, non tenetur vir prædictam pœnam ad ejus correctionem adhibere.

Ad secundum dicendum, quòd tunc vir uxori consentire vi-

detur, quando eam tenet non cessantem à peccato præterito; si autem emendata fuerit, non ei consentit.

Ad tertium dicendum, quòd ex quo de peccato fornicationis pœnituit, *meretrix* dici non potest; et ideo vir ei se conjungendo, membrum meretricis non fit. Vel dicendum, quòd non conjungitur ei quasi meretrici, sed quasi uxori.

Ad quartum dicendum, quòd non est simile, quia consanguinitas facit ut non sit inter eos vinculum matrimoniale, et ideo carnalis copula fit illicita; sed fornicatio non tollit vinculum prædictum, et ideo actus remanet, quantùm est de se, licitus; nisi per accidens illicitus fiat, in quantum vir consentire turpitudini uxoris videtur.

Ad quintum dicendum, quòd permissio illa est intelligenda per prohibitionis privationem. Et sic contra præceptum non dividitur, quia etiam quod cadit sub præcepto, non est prohibitum.

Ad sextum dicendum, quòd uxor non tantùm peccat in virum, sed etiam in seipsam, et in Deum. Et ideo vir non totaliter potest pœnam dimittere, nisi emendatio sequatur.

ARTICULUS III.

Utrùm vir proprio judicio possit uxorem fornicantem dimittere.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd proprio judicio possit vir uxorem fornicantem dimittere. Sententiam enim à judice latam absque alio judicio exequi licet. Sed Deus, judex justus, dedit hanc sententiam, ut propter fornicationem vir uxorem dimittere possit. Non ergo requiritur ad hoc aliud judicium.

2. Præterea, *Matth.*, I, dicitur, quòd « Joseph, cùm esse justus, cogitavit occultè dimittere Mariam. » Ergo videtur quòd occultè vir possit divortium celebrare, absque judicio Ecclesiæ.

3. Præterea, si vir, post fornicationem uxoris cognitam, debitum ei reddit, amittit actionem quam contra fornicariam habebat. Ergo denegatio debiti, quæ ad divortium pertinet, debet Ecclesiæ judicium præcedere.

4. Præterea, illud quod non potest probari, non debet ad Ecclesiæ judicium adduci. Sed fornicationis crimen non potest probari, quia « oculus adulteri observat caliginem, » ut dicitur *Job*, XXIV. Ergo non debet judicio Ecclesiæ prædictum divortium fieri.

5. Præterea, accusationem debet inscriptio præcedere, qua aliquis se ad talionem obliget, si in probatione deficiat. Sed hoc non potest esse in ista materia; quia tunc qualitercumque res iret, vir consequeretur intentum suum, sive ipse uxorem dimitteret, sive uxor eum. Ergo non debet ad judicium Ecclesiæ per accusationem adduci.

6. Præterea, plus tenetur homo uxori, quàm extraneo. Sed homo crimen alterius, etiam extranei, non debet Ecclesiæ deferre, nisi monitione præmissa in secreto, ut patet *Matth.*, XVIII. Ergo multò minùs potest crimen uxoris ad Ecclesiam deferre, si eam priùs occultè non corripuerit.

Sed contra, nullus debet seipsum vindicare. Sed, si vir uxorem fornicantem proprio arbitrio dimitteret, ipse se vindicaret. Ergo hoc non debet fieri.

Præterea, nullùs in eadem causa est actor et judex. Sed vir est actor impetens uxorem de offensa in se commissa. Ergo ipse non potest esse judex; et sic non debet eam proprio arbitrio dimittere.

(Conclusio. — Vir potest quantùm ad torum solùm uxorem fornicariam dimittere; quantùm verò ad torum et cohabitationem simul, non potest eam repudiare, nisi judicio Ecclesiæ.)

Respondeo dicendum, quòd vir potest uxorem dimittere dupliciter : uno modo, *quantùm ad torum tantùm;* et sic potest eam dimittere quàm citò sibi constat de fornicatione uxoris, proprio arbitrio; nec tenetur reddere debitum exigenti, nisi per Ecclesiam compellatur; et taliter reddens, nullum præjudicium sibi facit. Alio modo, *quantùm ad torum et cohabitationem;* et hoc modo non potest dimitti nisi judicio Ecclesiæ; et si aliàs dimissa fuerit, debet cogi ad cohabitandum, nisi posset ei vir incontinenti fornicationem probare. Hæc autem dimissio divortium dicitur. Et ideo concedendum est, quòd divortium non potest celebrari nisi judicio Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd sententia est applicatio juris communis ad particulare factum. Unde Deus jus promulgavit secundùm quòd sententia in judicio formari debet.

Ad secundum dicendum, quòd Joseph voluit Virginem dimittere, non quasi suspectam de fornicatione, sed ob reverentiam sanctitatis ejus, timens cohabitare ei. Nec tamen est simile; quia tunc ex adulterio non solùm procedebatur ad *divortium*, sed ulteriùs ad lapidationem; non autem nunc, quando agitur judicio Ecclesiæ.

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quòd quandoque vir uxorem suspectam de adulterio habens, ei insidiatur, ut deprehendere possit eam cum testibus in crimine fornicationis; et sic potest ad accusationem procedere. Et præterea, si de facto ipso non constat, possunt esse violentæ suspiciones fornicationis, quibus probatis, videtur fornicatio probata esse, ut si inveniatur solus cum sola, horis et locis suspectis, et nudus cum nuda.

Ad quintum dicendum, quòd maritus potest accusare uxorem de adulterio dupliciter : uno modo, *ad tori separationem*, coram judice spirituali; et tunc inscriptio non debet fieri cum obligatione ad pœnam talionis, quia sic vir consequeretur intentum suum, ut probat objectio. Alio modo, *ad punitionem criminis*, in judicio sæculari; et sic oportet quòd præcedat inscriptio, per quam ad pœnam talionis se obliget, si in probatione deficiat.

Ad sextum dicendum, quòd, sicut Decretum dicit, tribus modis in criminibus procedi potest : primò, *per inquisitionem*, quam debet præcedere clamosa insinuatio, quæ locum accusationis tenet. Secundò, *per accusationem*, quam debet præcedere legitima inscriptio. Tertiò, *per denuntiationem*, quam debet præcedere fraterna correptio. Verbum ergo Domini intelligitur quando agitur *per viam denuntiationis*, non quando agitur *per viam accusationis;* quia tunc non agitur solùm ad correctionem delinquentis, sed ad punitionem, propter bonum commune conservandum, quod, justitia deficiente, periret.

ARTICULUS IV.

Utrùm vir et uxor in causa divortii possint ad paria judicari.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd vir et uxor non debeant in causa divortii ad paria judicari. Divortium enim tenetur in lege nova loco repudii, quod erat in lege veteri, ut patet *Matth.*, V. Sed in repudio vir et uxor non judicabantur ad paria, quia vir poterat repudiare uxorem, et non è converso. Ergo nec in divortio debent ad paria judicari.

2. Præterea, plus est contra legem naturæ, quòd uxor plures viros habeat, quàm quòd vir plures mulieres; unde hoc quandoque licuit, illud verò nunquam. Ergo plus peccat mulier in adulterio quàm vir; et ideo non debent ad paria judicari.

3. Præterea, ubi est majus nocumentum proximi, ibi est majus peccatum. Sed plus nocet uxor adultera viro, quàm vir adulter uxori, quia adulterium uxoris facit incertitudinem prolis, non autem adulterium viri. Ergo majus est peccatum uxoris; et sic non debent ad paria judicari.

4. Præterea, divortium inducitur ad crimen adulterii corrigendum. Sed magis pertinet ad virum, qui est *caput mulieris*, ut dicitur I. *Cor.*, XI, corrigere uxorem, quàm è converso. Ergo non debent in repudio ad paria judicari, sed vir debet esse melioris conditionis.

5. Sed contra, videtur quòd in hoc uxor debeat esse melioris conditionis. Quia quantò est major fragilitas in peccante, tantò magis est peccatum veniâ dignum. Sed in mulieribus est major fragilitas quàm in viris; ratione cujus dicit Chrysostomus, quòd « propria passio mulierum est luxuria. » Et Philosophus dicit in VII. *Ethic.*, quòd « mulieres non dicuntur continentes, propriè loquendo, propter facilem inclinationem in concupiscentias; » quia nec bruta animalia possunt continere, propter hoc quòd non habent aliquid quod concupiscentiis obviare possit. Ergo mulieribus in pœna divortii deberet magis parci.

6. Præterea, vir ponitur caput mulieris, ut ipsam corrigat. Ergo magis peccat quàm mulier; et sic debet magis puniri.

(Conclusio. — Cùm conjuges æqualiter sibi invicem ad fidelitatem teneantur, in causa divortii vir et uxor ad paria quidem judicantur, ita ut idem sit licitum et illicitum uni, quod alteri. Sed quantùm ad bonum prolis, plus peccat uxor adultera, quàm vir mœchus.)

Respondeo dicendum, quòd in causa divortii vir et uxor ad paria judicantur, ut idem sit licitum et illicitum uni quod alteri. Non tamen pariter judicantur ad illa, quia causa divortii est major in uno quàm in alio; cum tamen in utroque sit sufficiens causa ad divortium. Divortium enim pœna est adulterii, in quantum est contra matrimonii bona. Quantùm autem ad bonum fidei, ad quam conjuges æqualiter sibi invicem tenentur, tantùm peccat contra matrimonium adulterium unius, sicut adulterium alterius; et hæc causa in utroque sufficit ad divortium. Sed quantùm ad bonum prolis, plus peccat adulterium uxoris, quàm viri; et ideo major est causa divortii in uxore quàm in viro, et sic ad æqualia, sed non ex æquali causa obligantur; nec tamen injustè, quia in utroque est causa sufficiens ad hanc pœnam, sicut est etiam de duobus qui damnantur ad ejusdem mortis pœnam, quamvis alius altero graviùs peccaverit.

Ad primum ergo dicendum, quòd repudium non permittebatur nisi ad evitandum homicidium; et quia in viris magis erat de hoc periculum, quàm in mulieribus, ideo viro per libellum repudii permittebatur dimittere uxorem, non autem è converso.

Ad secundum et tertium dicendum, quòd rationes illæ procedunt secundùm quòd in comparatione ad bonum prolis major fit causa divortii in uxore adultera, quàm in viro. Non tamen sequitur quòd non judicentur ad paria, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quòd, quamvis vir sit caput mulieris quasi gubernator, non autem quasi judex ipsius, sicut nec è converso. Et ideo in eis quæ per judicium facienda sunt, non plus potest vir in uxorem, quàm è converso.

Ad quintum dicendum, quòd in adulterio invenitur de ratione peccati idem quod est in fornicatione simplici, et adhuc

plus, quòd magis gravat, scilicet matrimonii læsio. Si ergo consideretur id quod est commune adulterio et fornicationi, peccatum viri et mulieris se habent ut excedentia et excessa, quia in muliere est plus de humore, et ideo sunt magis ducibiles à concupiscentiis; sed in viro est plus de calore qui concupiscentiam excitat. Sed tamen, simpliciter loquendo, cæteris paribus, vir in simplici fornicatione plus peccat quam mulier, quia plus habet de rationis bono, quod prævalet quibuslibet motibus corporalium passionum. Sed quantùm ad læsionem matrimonii, quam adulterium fornicationi addit, ex qua divortium causat, plus peccat mulier quàm vir, ut ex dictis patet. Et quia hoc est gravius quàm simplex fornicatio, ideo, simpliciter loquendo, plus peccat mulier adultera quàm vir adulter, cæteris paribus.

Ad sextum dicendum, quòd, quamvis regimen quod datur viro in mulierem, sit quædam circumstantia aggravans, tamen ex illa circumstantia quæ in aliam speciem trahit, magis aggravatur peccatum, scilicet ex læsione matrimonii, quæ transit ad speciem injustitiæ, in hoc quòd furtivè aliena proles subrr.ittitur.

ARTICULUS V.

Utrùm post divortium vir alteri nubere possit.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd post divortium vir alteri nubere possit. Nullus enim tenetur ad perpetuam continentiam (art. 2). Sed vir tenetur in aliquo casu uxorem fornicantem à se in perpetuum separare, ut patet ex dictis. Ergo videtur quòd ad minus in tali casu alteram ducere possit.

2. Præterea, peccanti non est danda major occasio peccandi. Sed si ei qui propter culpam fornicationis dimittitur, non licet aliam copulam quærere, datur sibi major occasio peccandi; non enim est probabile quòd qui in matrimonio non continuit, postea continere possit. Ergo videtur quòd liceat ei ad aliam copulam transire.

3. Præterea, uxor non tenetur viro nisi ad debitum reddendum, et cohabitationem. Sed per divortium ab utroque

absolvitur. Ergo soluta est à lege viri. Ergo potest *alteri nubere*; et eadem ratio est de viro.

4. Præterea, *Matth.*, XIX, dicitur : « Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, mœchatur. » Ergo videtur quòd, si, causâ fornicationis dimissâ uxore, aliam duxerit, non mœchatur; et ita erit verum matrimonium.

Sed contra, I. *Cor.*, VII : « Præcipio, non ego, sed Dominus, uxorem à viro non discedere. Quòd si discesserit, manere innuptam. »

Præterea, « nullus ex peccato debet reportare commodum. » Sed reportaret, si liceret adulteræ ad aliud magis desideratum connubium transire, et esset occasio adulterandi volentibus alia matrimonia quærere. Ergo non licet aliam copulam quærere, neque viro, neque uxori.

(Conclusio. — Cùm adulterium matrimonio superveniens, efficere non possit quin verum semper remaneat conjugium, non licet uni, altero superstite, ratione adulterii, ad alias nuptias transire.)

Respondeo dicendum, quòd nihil adveniens supra matrimonium, potest ipsum dissolvere. Et ideo adulterium non facit quin sit verum matrimonium; « manet enim, ut Augustinus dicit (*De nuptiis et concupiscentia*, I, 10), inter viventes conjugale vinculum, quod nec separatio, nec cum aliquo junctio potest auferre. » Et ideo non licet uni, altero vivente, ad aliam copulam transire.

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis nullus per se obligetur ad continentiam, tamen per accidens potest esse quòd obligetur, sicut si uxor sua ægritudinem incurabilem incurrat, et talem quæ carnalem copulam non patiatur; et similiter etiam est, si incorrigibiliter spirituali infirmitate, scilicet fornicatione, laboret.

Ad secundum dicendum, quòd ipsa confusio quam reportat ex divortio, debet eam cohibere à peccato. Quòd si cohibere non potest, minus malum est quòd ipsa sola peccet, quàm quòd peccati ejus vir sit particeps.

Ad tertium dicendum, quòd, quamvis uxor post divortium non teneatur viro adultero ad debitum reddendum, et coha-

bitandum, tamen adhuc manet vinculum matrimonii, ex quo ad hoc tenebatur. Et ideo non potest ad aliam copulam transire viro vivente, potest tamen continentiam vovere viro invito; nisi videatur Ecclesia decepta fuisse per falsos testes, sententiando de divortio; quia in tali casu, etiamsi votum professionis emisisset, restitueretu viro, et teneretur reddere debitum, sed non liceret ei exigere.

Ad quartum dicendum, quòd exceptio illa quæ est in verbis Domini, refertur ad dimissionem uxoris; et ideo objectio ex falso intellectu procedit.

ARTICULUS VI.

Utrùm post divortium vir et uxor possint reconciliari.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd post divortium vir et uxor non possunt reconciliari. Regula enim est in jure : « Quod semel bene definitum est, nulla debet iteratione retractari. » Sed judicio Ecclesiæ definitum est quòd debent separari. Ergo non possunt reconciliari ulteriùs.

2. Præterea, si posset esse reconciliatio, præcipuè videtur quòd post pœnitentiam uxoris vir teneatur eam recipere. Sed non tenetur, quia etiam uxor non potest pro exceptione proponere in judicio suam pœnitentiam, contra virum accusantem de fornicatione. Ergo nullo modo potest fieri reconciliatio.

3. Præterea, si posset esse reconciliatio, videtur quòd uxor adultera teneretur redire ad virum ipsam revocantem. Sed non tenetur, quia jam separati sunt judicio Ecclesiæ. Ergo, etc.

4. Præterea, si liceret reconciliare uxorem adulteram, in illo casu præcipuè deberet fieri, quando vir post divortium invenitur adulterium committere. Sed in hoc casu uxor non potest cogere eum ad reconciliationem, cùm justè sit divortium celebratum. Ergo nullo modo potest reconciliari.

5. Præterea, si vir adulter occultè dimittat uxorem convictam de adulterio per Ecclesiæ judicium, non videtur justè factum divortium. Sed tamen vir non tenetur uxorem sibi reconciliare, quia uxor probare in judicio adulterium viri non

potest. Ergo multò minùs, quando divortium justè est celebratum, reconciliatio fieri potest.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, VII: « Quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari. »

Præterea, vir potest eam non dimittere post fornicationem. Ergo, eadem ratione, potest eam post divortium reconciliare sibi.

(CONCLUSIO. — Potest vir uxorem causâ adulterii dimissam revocare, si emendata pœnitentiam de peccato egerit. Secus non potest, quemadmodum nec retinere à peccato desistere nolentem.)

Respondeo dicendum, quòd si uxor, post divortium, de peccato pœnitentiam agens, emendata fuerit, potest eam sibi vir reconciliare. Si autem in peccato incorrigibilis manet, non debet eam reassumere, eadem ratione qua eam nolentem à peccato desistere, non licebat retinere.

Ad primum ergo dicendum, quòd sententia Ecclesiæ divortium celebrantis, non fuit cogens ad separationem, sed licentiam præbens. Et ideo absque retractatione præcedentis sententiæ potest reconciliatio sequi.

Ad secundum dicendum, quòd pœnitentia uxoris debet inducere virum ut uxorem fornicantem non accuset aut dimittat; sed tamen non potest ad hoc cogi. Nec potest per pœnitentiam eum uxor ab accusatione repellere; quia, cessante culpa et quantùm ad actum et quantùm ad maculam, adhuc manet aliquid de reatu; et cessante reatu quoad Deum, adhuc manet reatus quoad pœnam humano judicio inferendam, quia homo non videt cor, sicut Deus.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod inducitur in favorem alicujus, non facit ei præjudicium. Unde, cùm divortium sit inductum in favorem viri, non aufert ei ejus petendi debitum vel revocandi uxorem; unde uxor tenetur ei reddere, et ad eum redire, si fuerit revocata; nisi de licentia ejus votum continentiæ emiserit.

Ad quartum dicendum, quòd propter adulterium quod vir priùs innocens post divortium committit, secundùm rigorem juris non debet cogi ad recipiendum uxorem adulteram. Priùs tamen, secundùm æquitatem juris, judex ex officio suo de-

bet eum monere ut caveat periculo animæ ejus et scandalo aliorum, quamvis uxor non possit reconciliationem petere.

Ad quintum dicendum, quòd, si adulterium viri sit occultum, per hoc non aufertur jus excipiendi contra accusationem viri uxori adulteræ, quamvis desit sibi probatio. Et ideo peccat vir divortium petens; et si post sententiam de divortio uxor petat debitum aut reconciliationem, vir tenetur ad utrumque.

QUÆSTIO LXIII.

De secundis nuptiis, in duos articulos divisa.

Consequenter considerandum est de secundis nuptiis.

Et circa hoc quæruntur duo (1) : 1° Utrùm sint licitæ. 2° Utrùm sint sacramentum.

ARTICULUS I.

Utrùm secundæ nuptiæ sint licitæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd secundæ nuptiæ non sint licitæ. Quia judicium de re debet esse secundùm veritatem. Dicit autem Chrysostomus, quòd « secundum virum accipere, secundùm veritatem est fornicatio; » quæ non est licita. Ergo nec secundum matrimonium.

2. Præterea, omne quod non est bonum, non est licitum. Sed Ambrosius dicit, quòd « secundum matrimonium non est bonum. » Ergo non est licitum.

3. Præterea, nullus arceri debet, ne intersit illis quæ sunt honesta et licita. Sed sacerdotes arcentur, ne intersint secundis nuptiis, ut in littera patet. Ergo non sunt licitæ.

4. Præterea, nullus reportat pœnam, nisi pro culpa. Sed pro secundis nuptiis aliquis reportat irregularitatis pœnam. Ergo non sunt licitæ.

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 42, qu. 3, art. 1 et 2.

Sed contra est, quòd Abraham legitur secundas nuptias contraxisse, *Gen.*, XXV.

Præterea, I. *Timoth.*, V, dicit Apostolus : « Volo juniores (scilicet viduas) nubere, filios procreare. » Ergo secundæ nuptiæ sunt licitæ.

(Conclusio. — Cùm per mortem alterius conjugis vinculum matrimoniale tollatur, potest toties matrimonium contrahi, quoties alter conjugum mortuus est.)

Respondeo dicendum, quòd vinculum matrimoniale non durat nisi usque ad mortem, ut patet *Rom.*, VII; et ideo, moriente altero conjugum, vinculum matrimoniale cessat. Unde propter præcĕdens matrimonium non impeditur aliquis à secundo, mortuo conjuge, et sic non solùm secundæ, sed tertiæ et sic deinceps nuptiæ sunt licitæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Chrysostomus loquitur quantùm ad causam quæ aliquando solet ad secundas nuptias incitare, scilicet concupiscentiam, quæ etiam ad fornicationem incitat.

Ad secundum dicendum, quòd secundum matrimonium dicitur non esse bonum, non quia non sit licitum, sed quia caret illo honore significationis qui est in primis nuptiis, ut sit una unius, sicut est in Christo et Ecclesia.

Ad tertium dicendum, quòd homines divinis dediti, non solùm ab illicitis, sed etiam ab illis quæ habent aliquam turpitudinis speciem arcentur. Et ideo etiam arcentur à secundis nuptiis, quia carent honestate quæ erat in primis.

Ad quartum dicendum, quòd irregularitas non semper inducitur propter culpam, sed propter defectum sacramenti. Et ideo ratio non est ad propositum.

ARTICULUS II.

Utrùm secundum matrimonium sit sacramentum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd secundum matrimonium non sit sacramentum. Qui enim iterat sacramentum, facit ei injuriam. Sed nulli sacramento facienda est injuria. Ergo, si secundum matrimonium esset sacramentum, nullo modo esset iterandum.

2. Præterea, in omni sacramento adhibetur aliqua benedictio. Sed in secundis nuptiis non adhibetur benedictio, ut in littera dicitur (1). Ergo non fit ibi aliquod sacramentum.

3. Præterea, significatio est de essentia sacramenti. Sed in secundo matrimonio non salvatur significatio matrimonii, quia non est una unius, sicut Christus et Ecclesia. Ergo non est sacramentum.

4. Præterea, unum sacramentum non impedit à susceptione alterius. Sed secundum matrimonium impedit à susceptione ordinum. Ergo non est sacramentum.

Sed contra, coitus in secundis nuptiis excusatur à peccato, sicut etiam in primis. Sed per tria bona matrimonii excusatur coitus matrimonialis, quæ sunt : *fides*, *proles* et *sacramentum*. Ergo secundum matrimonium est sacramentum.

Præterea, ex secunda conjunctione viri ad mulierem non sacramentali, non contrahitur irregularitas, sicut patet de fornicatione (2). Sed in secundis nuptiis contrahitur irregularitas. Ergo sunt sacramentales.

(Conclusio. — Cùm in secundo matrimonio, ea quæ sunt de *esse* sacramenti; scilicet : persona legitima, tanquam materia, et expressio consensûs per verba de præsenti, tanquam forma, reperiantur, ipsum esse verum sacramentum fatendum est.)

Respondeo dicendum, quòd ubicumque inveniuntur illa quæ sunt de essentia sacramenti, ibi est verum sacramentum. Unde, cùm in secundis nuptiis inveniantur omnia quæ sunt de essentia sacramenti matrimonii (quia debita materia, quam facit personarum legitimitas, et debita forma, scilicet expressio consensûs interioris per verba de præsenti), constat quòd etiam secundum matrimonium est sacramentum, sicut et primum.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc intelligitur de sacra-

(1) IV. *Sent.*, dist. 42, § ult., ex Ambrosio, Comment. super illud I. *Corinth.*, VII, 40 : *Beatior autem erit, si sic permanserit.*

(2) Cum pluribus etiam concubinis, *Extra de bigamis non ordinandis*, cap. *Quia circa.*

mento quod inducit perpetuum effectum; tunc enim, si iteratur sacramentum, datur intelligi quòd primum non fuit efficax, et sic fit primo injuria; sicut patet in omnibus sacramentis quæ imprimunt characterem. Sed illa sacramenta quæ habent effectum non perpetuum, possunt iterari sine injuria sacramenti, sicut patet de pœnitentia. Et quia vinculum matrimoniale tollitur per mortem, nulla fit injuria sacramento, si mulier, post mortem viri, iteratò nubat.

Ad secundum dicendum, quòd secundum matrimonium, quamvis, in se consideratum, sit perfectum sacramentum, tamen, consideratum in ordine ad primum, habet aliquid de defectu sacramenti; quia non habet plenam significationem, cùm non sit una unius, sicut est in matrimonio Christi et Ecclesiæ; et ratione hujus defectûs benedictio à secundis nuptiis subtrahitur. Sed hoc est intelligendum, quando secundæ nuptiæ sunt secundæ, et ex parte viri et ex parte mulieris, vel ex parte mulieris tantùm. Si enim virgo contrahat cum viro qui habuit aliam uxorem, nihilominùs nuptiæ benedicuntur; salvatur enim aliquo modo significatio etiam in ordine ad primas nuptias, quia Christus, etsi unam Ecclesiam sponsam habeat, habet tamen plures personas desponsatas in una Ecclesia. Sed anima non potest esse sponsa alterius quàm Christi, quia aliàs cum dæmone fornicatur, nec est ibi matrimonium spirituale. Et propter hoc, quando mulier secundò nubit, nuptiæ non benedicuntur, propter defectum sacramenti.

Ad tertium dicendum, quòd significatio perfecta invenitur in secundo matrimonio secundùm se considerato; non autem si consideretur in ordine ad præcedens matrimonium; et sic habet defectum sacramenti.

Ad quartum dicendum, quòd secundum matrimonium impedit sacramentum ordinis, quantùm ad id quod habet de defectu sacramenti, et non in quantum est sacramentum.

QUÆSTIO LXIV.

De annexis matrimonio, et debiti redditione, in decem articulos divisa.

Consequenter considerandum est de annexis matrimonio. Et primò, de debiti redditione. Secundò, de pluralitate uxorum. Tertiò, de bigamia. Quarto de libello repudii. Quintò, de filiis illegitimè natis.

Circa primum quæruntur decem (1) : 1° Utrùm alter conjugum teneatur alteri debitum reddere. 2° Utrùm debeat aliquando reddere non poscenti. 3° Utrùm liceat mulieri menstruatæ petere debitum. 4° Utrùm mulier menstruata debeat reddere debitum petenti. 5° Utrùm vir et uxor in hoc sint æquales. 6° Utrùm unus sine consensu alterius possit votum emittere, per quod redditio debiti impediatur. 7° Utrùm tempus impediat debiti petitionem. 8° Utrùm petens tempore sacro peccet mortaliter. 9° Utrùm reddere teneatur tempore festivo. 10° Utrùm nuptiæ certis quibusdam temporibus interdici debeant.

ARTICULUS I.

Utrùm alter conjugum teneatur alteri ad redditionem debiti.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd alter conjugum non teneatur alteri ad redditionem debiti ex necessitate præcepti. Nullus enim prohibetur à sumptione Eucharistiæ propter hoc quòd præceptum implet. Sed ille qui uxori debitum reddit, non potest carnes Agni edere, ut Hieronymus in littera (2) dicit. Ergo reddere debitum, non est de necessitate præcepti.

2. Præterea, quilibet potest licitè abstinere ab his quæ

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 32, qu. unic., art. 1 et seqq.
(2) In IV. *Sent.*, dist. 32, § 4.

sunt sibi nociva in persona. Sed aliquando reddere debitum poscenti, esset personæ nocivum, vel ratione infirmitatis, vel ratione solutionis jam factæ. Ergo videtur quòd licitè possit debitum poscenti negari.

3. Præterea, quicumque facit se impotentem ad faciendum id ad quod ex præcepto tenetur, peccat. Si ergo aliquis ex necessitate præcepti tenetur ad reddendum debitum; videtur quòd pecceat, si jejunando, vel aliàs corpus suum attenuando, impotentem se reddat ad debiti solutionem; quod non videtur verum.

4. Præterea, matrimonium, secundùm Philosophum (lib. VIII. *Ethic.*, cap. 12), ordinatur ad procreationem prolis et educationem, et iterum ad communicationem vitæ. Sed lepra est contra utrumque matrimonii finem; quia, cùm sit morbus contagiosus, mulier non tenetur cohabitare viro leproso; similiter etiam morbus ille frequenter transmittitur ad prolem. Ergo videtur quòd viro leproso uxor debitum reddere non teneatur.

Sed contra, sicut servus est in potestate domini sui, ita et unus conjugum in potestate alterius, ut patet I. *Cor.*, VII. Sed servus tenetur ex necessitate præcepti domino suo debitum servitutis reddere, ut patet *Rom.*, XIII: « Reddite omnibus debitum, cui tributum, tributum, » etc. Ergo et unus conjugum ex necessitate præcepti tenetur alteri debitum reddere.

Præterea, matrimonium est ordinatum ad fornicationem vitandam, ut patet I. *Cor.*, VII. Sed hoc non posset per matrimonium fieri, si unus alteri non teneretur debitum reddere, quando concupiscentiâ infestatur. Ergo reddere debitum est de necessitate præcepti.

(Conclusio. — Cùm sacrum conjugium institutum sit ut vitetur fornicatio, et ut liberis opera detur, tenentur conjuges ad debitum sibi mutuò reddendum, quatenus utriusque incolumitas id patitur; alioquin non debiti petitio, sed injusta exactio est.)

Respondeo dicendum, quòd matrimonium principaliter est institutum in officium naturæ. Et ideo ad actum ipsius servandus est naturæ motus, secundùm quem nutritiva non mi-

nistrat generativæ, nisi illud quod superfluit, ad conservationem invidui; quia hic est ordo naturalis, ut priùs aliquid in seipso perficiatur, et postmodum alteri de perfectione sua communicet. Hoc etiam ordo charitatis habet, quæ naturam perficit. Et ideo, cùm uxor in viro potestatem non habeat, nisi quantùm ad generativam virtutem, non autem quantùm ad ea quæ sunt ad conservationem individui ordinata, vir tenetur uxori debitum reddere in his quæ ad generationem prolis spectant; salvâ tamen priùs personæ incolumitate.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquis implens aliquod præceptum, potest reddi inhabilis ad aliquod sacrum officium exequendum; sicut judex qui hominem ad mortem condemnat, præceptum implens, irregularis efficitur. Similiter etiam ille qui, præceptum implens, debitum solvit, redditur ineptus ad divina officia exequenda; non quòd ille actus sit peccatum, sed ratione carnalitatis illius actûs. Et sic, secundùm quòd magister dicit, Hieronymus loquitur tantùm de ministris Ecclesiæ (1), non autem de aliis, qui sunt suo judicio relinquendi, quia possunt et ex reverentia dimittere, et ex devotione sumere corpus Christi, absque peccato.

Ad secundum dicendum, quòd uxor non habet potestatem in corpus viri, nisi salvâ consistentiâ personæ ipsius, ut dictum est. Unde, si ultra exigat, non est petitio debiti, sed injusta exactio. Et propter hoc, vir non tenetur ei satisfacere.

Ad tertium dicendum, quòd, si aliquis reddatur impotens ad debitum solvendum ex causa ex matrimonio secuta, puta cùm priùs debitum reddidit, et est impotens ad debitum solvendum, ulteriùs mulier non habet jus petendi, et in petendo ulteriùs, se magis meretricem quàm conjugem exhibet. Si autem reddatur impotens ex alia causa, si illa est licita, sic

(1) Vel quod *maximè ad ministros Ecclesiæ videtur pertinere, quibus nimirum non licebat sacra officia et mysteria celebrare tempore conjugalis amplexûs, quo etiam præsentia Spiritus sancti non datur;* sicut expressivè tantùm habet. Nec verò potest sacerdotibus nostris applicari, cùm uxorati esse non debeant; sed applicari Græcis posset, qui tunc ab uxoribus abstinere jubentur, cùm se ad mysteria sacra vel ad altaris ministerium exsequendum applicant.

iterum non tenetur, nec potest mulier exigere; si vero illicita est, tunc peccat, et peccatum uxoris, si propter hoc in fornicationem labatur, aliquo modo sibi imputatur. Et ideo debet, quantùm potest, dare operam ut uxor contineat.

Ad quartum dicendum, quòd lepra solvit sponsalia, sed non matrimonium. Unde uxor viro leproso tenetur reddere debitum, non tamen tenetur cohabitare; quia non ita cito inficitur ex coïtu, sicut ex frequenti cohabitatione. Et quamvis proles generetur infirma, tamen melius est ei sic esse, quàm penitus non esse.

ARTICULUS II.

Utrùm vir teneatur debitum reddere uxori non petenti.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd vir non teneatur debitum reddere uxori non petenti. Præceptum enim affirmativum non obligat nisi ad tempus determinatum. Sed tempus determinatum solutionis debiti non potest esse nisi quando petitur. Ergo aliàs solvere non tenetur.

2. Præterea, « de quolibet debemus præsumere meliora. » Sed meliùs est, etiam conjugibus, continere, quàm matrimonio uti. Ergo, nisi expressè debitum petat, debet vir præsumere quòd ei placeat continere; et sic non tenetur debitum ei reddere.

3. Præterea, sicut uxor habet potestatem in virum, ita dominus in servum. Sed servus non tenetur domino servire; nisi quando sibi ab ipso imperatur. Ergo nec vir tenetur uxori reddere debitum, nisi quando ab ea exigitur.

4. Præterea, vir potest aliquando uxorem exigentem precibus avertere ne exigat. Ergo, multò magis, potest non reddere, si non exigat.

Sed contra, redditione debiti medicamentum præstatur contra uxoris concupiscentiam. Sed medicus cui infirmus est commissus, tenetur morbo ejus subvenire, etiam si ipse non petat. Ergo vir uxori non petenti tenetur debitum reddere.

Præterea, prælatus tenetur correctionis remedium contra peccatum subditorum adhibere, etiam eis contradicentibus. Sed redditio debiti est in viro ordinata contra peccata uxoris.

Ergo tenetur vir uxori debitum reddere, etiam non petenti.

(Conclusio. — Cùm naturâ mulieres sint verecundæ, ita ut non audeant petere debitum à viris sibi præstari, tenetur vir etiam uxori non petenti debitum reddere, si aliquo signo id eam velle perceperit.)

Respondeo dicendum, quòd petere debitum contingit dupliciter : uno modo, expressè, ut quando verbis invicem petunt ; alio modo, interpretativè, quando scilicet vir percipit per aliqua signa quòd uxor vellet sibi debitum reddi, sed propter verecundiam tacet. Et ita, etiamsi verbis non expressè debitum petat, tamen vir tenetur reddere, quando aliqua signa in uxore apparent voluntatis reddendi debiti.

Ad primum ergo dicendum, quòd tempus determinatum non est solùm quando petitur, sed quando timetur ex aliquibus signis periculum (ad quod vitandum ordinatur debiti redditio), nisi tunc reddatur.

Ad secundum dicendum, quòd vir potest talem præsumptionem habere de uxore, quando in eâ contraria signa non videt ; sed quando videt, esset stulta præsumptio.

Ad tertium dicendum, quòd dominus non ita verecundatur à servo petere debitum servitutis, sicut uxor à viro debitum conjugii. Si tamen dominus non peteret vel propter ignorantiam, vel alia de causa, nihilominus servus teneretur implere debitum, si periculum immineret ; hoc enim est « non ad oculum servire, » quod Apostolus servis mandat.

Ad quartum dicendum, quòd non debet vir uxorem avertere ne petat debitum, nisi propter aliquam rationabilem causam et tunc etiam non debet cum magna instantia averti, propter pericula imminentia.

ARTICULUS III.

Utrùm liceat mulieri menstruatæ debitum conjugale petere.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd liceat mulieri menstruatæ debitum conjugale petere. Sicut enim in lege mulier menstruata erat immunda, ita et vir seminis fluxum pa-

tiens (1). Sed vir seminifluus potest debitum petere. Ergo, pari ratione, et mulier menstruata.

2. Præterea, major infirmitas est lepra quàm passio menstruorum, et majorem, ut videtur, corruptionem causat in prole. Sed leprosa potest debitum petere. Ergo, etc.

3. Præterea, si menstruatæ non licet petere debitum, hoc non est nisi ratione defectûs qui timetur in prole. Sed, si mulier sit sterilis, non timetur talis defectus. Ergo videtur quòd saltem sterilis menstruata possit petere.

Sed contra, *Levit.*, XVIII : « Ad mulierem quæ patitur menstruum non accedes. » Ubi Augustinus : « Cùm sufficienter prohibuisset, hìc etiam repetit, ne fortè in superioribus videretur figurativè accipiendum. »

Præterea, *Isai.*, LXIV : « Omnes justitiæ nostræ quasi pannus menstruatæ. » Ubi Hieronymus : « Tunc viri abstinere debent à mulieribus, quoniam concipiuntur membris damnati, cæci, claudi, leprosi; ut quia parentes non erubuerunt in conclavi commisceri, eorum peccata pateant cunctis et apertiùs redarguantur in parvulis; » et sic idem quod priùs.

(Conclusio. — Non licet, etiam nunc in lege nova, mulieri menstrua patienti, propter concipiendæ prolis periculum, petere debitum conjugale.)

Respondeo dicendum, quòd accedere ad menstruatam in lege prohibitum erat duplici ratione : tum propter immunditiam; tum propter nocumentum quod in prole ex hujusmodi commixtione frequenter sequebatur. Et quoad primum, erat præceptum cæremoniale. Sed quantùm ad secundùm, erat morale, quia, cùm matrimonium sit ad bonum prolis principaliter ordinatum, ordinatus est omnis matrimonii usus, quo bonum prolis intenditur. Et ideo hoc præceptum obligat etiam in nova lege, propter secundam rationem, etsi non propter

(1) Sic enim *Levit.*, XV, 25 : ***Mulier quæ patitur multis diebus fluxum sanguinis non in tempore menstruali, vel quæ post menstruum sanguinem fluere non cessat, quamdiu subjacet huic passioni, immunda erit quasi sit in tempore menstruo.*** Ac deinde vers. 32 : ***Ista est lex ejus qui patitur fluxum seminis, et quæ menstruis temporibus separatur.***

primam. Fluxus tamen menstruorum potest esse naturalis et innaturalis : naturalis quidem, quem scilicet mulieres patiuntur temporibus determinatis, quando sunt sanæ; innaturalis autem, quando inordinatè ex aliqua infirmitate fluxum sanguinis patiuntur. In fluxu ergo menstruorum innaturali non est prohibitum ad mulierem menstruatam accedere in lege nova : tum propter infirmitatem, quia mulier in tali statu concipere non potest; tum quia talis fluxus est perpetuus et diuturnus; unde oporteret quòd vir perpetuò abstineret. Sed quando naturaliter mulier patitur fluxus menstruorum, potest concipere; et iterum talis fluxus non durat nisi ad modicum tempus. Unde prohibitum est ad talem accedere; et similiter prohibitum est mulieri in tali fluxu debitum petere.

Ad primum ergo dicendum, quòd fluxus seminis in viro ex infirmitate procedit, nec semen sic fluxum est aptum ad generationem. Et præterea talis passio est diuturna vel perpetua, sicut lepra. Unde non est similis ratio.

Et per hoc solvitur etiam secundum.

Ad tertium dicendum, quòd quamdiu mulier menstrua patitur, non potest esse certum eam esse sterilem; quædam enim in juventute sunt steriles, quæ processu temporis sunt fœcundæ, et è converso, ut dicitur in XVI. *De animalibus* (1).

ARTICULUS IV.

Utrùm debeat sive licitè possit mulier menstruata viro poscenti debitum conjugale reddere.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd mulier menstruata non debeat reddere debitum petenti. *Levit.*, enim XX, dicitur quòd « si aliquis ad menstruatam accesserit, uterque est morte puniendus. » Ergo videtur quòd tam reddens, quàm exigens debitum mortaliter peccet.

(1) Vel juxta novas Philosophi editiones, lib. II. *De generat. animalium*, cap. 5, quia præcedunt libri decem *De historia animalium*, et subinde quatuor *De partibus animalium*, ac demum illi qui *De generatione* inscribuntur.

2. Præterea, *Rom.*, I : « Non solùm qui faciunt, sed qui facientibus consentiunt digni sunt morte. » Sed exigens debitum scienter à menstruata, mortaliter peccat. Ergo et mulier consentiens ei in redditione debiti.

3. Præterea, furioso non est gladius reddendus, ne se vel alium interficiat. Ergo, eadem ratione, nec uxor tempore menstruorum debet viro corpus suum exponere, ne spiritualiter occidat.

Sed contra est, I. *Cor.*, VII : « Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir. » Ergo petenti mulier etiam menstruata debet debitum reddere.

Præterea, mulier menstruata non debet esse viro peccandi occasio. Sed, si viro petenti debitum ipsa non redderet, etiam tempore menstruorum, esset viro peccandi occasio, quia fortè fornicaretur. Ergo, etc.

(Conclusio. — Mulier menstruata vitare debet, quantùm potest, ne viro quantumcumque poscenti conjugale debitum reddat. Si tamen denegare sine periculo non possit, propter incontinentiam viri, debet reddere.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc dixerunt quidam quòd mulier menstruata, sicut non debet petere debitum, ita nec reddere. Sicut enim non teneretur reddere, si infirmitatem haberet in propria persona, ex qua periculum ei immineret, ita nec tenetur reddere ad vitandum periculum prolis. Sed ista opinio videtur derogare matrimonio, per quod datur omnimoda potestas viro in corpus mulieris, quantùm ad matrimonialem actum. Nec est simile de infirmitate corporis prolis et periculo proprii corporis; quia, si mulier infirmatur, certissimum est quòd ex carnali actu periculum ei immineret; non autem ita certum est de prole, quæ fortè nulla sequeretur. Et ideo alii dicunt quòd mulieri menstruatæ nunquam licet petere debitum. Si tamen vir ejus petat, aut petit scienter aut ignoranter. Si scienter, tunc debet eum avertere precibus et monitis; tamen non ita efficaciter ut possit ei esse occasio in alias damnabiles corruptelas incidendi, si ad id pronus credatur. Si autem petit ignoranter, tunc mulier potest aliquam occasionem prætendere, vel infirmitatem allegare ne debitum reddat, nisi periculum viro timeatur. Tamen, finaliter, si vir

non desistit à petitione, debet debitum reddere poscenti. Passionem verò suam non est tutum indicare, ne fortè vir ex hoc abominationem ad eam concipiat; nisi de viri prudentia præsumatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc intelligendum est quando uterque voluntariè consentit; non autem si mulier involuntaria et quasi coacta debitum reddat.

Ad secundum dicendum, quòd, cùm consensus non sit nisi voluntatis, non intelligitur mulier consentire peccato viri, nisi voluntariè debitum reddat; quando enim est involuntaria, magis patitur quàm consentiat.

Ad tertium dicendum, quòd gladius furioso esset reddendus, quando majus periculum timeretur in non reddendo. Et similiter est in proposito.

ARTICULUS V.

Utrum vir et mulier sint in actu matrimoniali æquales.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd vir et mulier non sint in actu matrimonii æquales. « Agens enim est nobilius patiente, » ut Augustinus dicit, XII. *super Genes. ad litter.* Sed in actu conjugali vir se habet ut agens, et femina ut patiens. Ergo non sunt in actu illo æquales.

2. Præterea, uxor non tenetur viro debitum reddere, nisi petat. Vir autem tenetur, ut dictum est (art. 1 et 2). Ergo non sunt pares in actu matrimonii.

3. Præterea, in matrimonio, mulier propter virum facta est, ut patet *Genes.*, II: « Faciamus ei adjutorium simile sibi. » Sed illud propter quod est alterum, semper est principale. Ergo, etc.

4. Præterea, matrimonium principaliter ordinatur ad actum conjugalem. Sed in matrimonio « vir est caput mulieris, » ut patet *Ephes.*, V. Ergo non sunt æquales in actu prædicto.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, VII: « Vir sui corporis potestatem non habet; » et similiter dicitur de uxore. Ergo sunt æquales in actu matrimonii.

Præterea, matrimonium est relatio æquiparantiæ, cùm sit

conjunctio, ut dictum est (quæst. XLIV, art. 1). Ergo vir et uxor sunt æquales in actu matrimonii.

(Conclusio. — Sunt vir et uxor in actu conjugii æquales quantùm ad æqualitatem proportionis, non autem quantùm ad æqualitatem quantitatis.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est æqualitas : scilicet *quantitatis* et *proportionis*. Æqualitas quidem *quantitatis* est, quæ attenditur inter duas quantitates ejusdem mensuræ, sicut bicubiti ad bicubitum; sed æqualitas *proportionis* est quæ attenditur inter duas proportiones ejusdem speciei, sicut dupli ad duplum. Loquendo ergo de prima æqualitate, vir et uxor non sunt æquales in matrimonio, neque quantùm ad actum conjugalem, in quo id quod nobilius est, viro debetur, neque quantùm ad dispensationem domûs, in qua uxor regitur et vir regit. Sed quantùm ad secundam æqualitatem, sunt æquales in utroque; quia, sicut tenetur vir uxori, in actu conjugali et dispensatione domûs, ad id quod viri est, ita uxor ad id quod uxoris est. Et secundùm hoc dicitur in littera quòd « sunt æquales in reddendo, et petendo debitum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis agere sit nobilius quàm pati, tamen eadem est proportio patientis ad patiendum, et agentis ad agendum. Et secundùm hoc, est æqualitas proportionis.

Ad secundum dicendum, quòd hoc est per accidens; vir enim, qui nobiliorem partem habet in actu conjugali, naturaliter habet quòd non ita erubescat petere debitum sicut uxor. Et inde est quòd uxor non tenetur reddere debitum non petenti viro, sicut vir uxori.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc ostenditur quòd non sunt æquales absolutè, non autem quòd non sint æquales secundùm proportionem.

Ad quartum dicendum, quòd, quamvis caput sit principalius membrum, tamen, sicut membra tenentur capiti in officio suo, ita et caput membris in suo. Et sic est ibi æqualitas *proportionis*.

ARTICULUS VI.

Utrum vir et uxor possint votum emittere contra debitum matrimonii sine mutuo consensu.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd vir et uxor possint votum emittere contra debitum matrimonii sine mutuo consensu. Vir enim et uxor æqualiter obliganter ad debiti solutionem, ut dictum est (art. 5). Sed licitum est viro, etiam uxore prohibente, accipere crucem in subsidium Terræ sanctæ. Ergo hoc etiam licitum est uxori; et ideo, cùm per hoc votum redditio debiti impediatur, potest alter conjugum sine consensu alterius votum prædictum emittere.

2. Præterea, non est expectandus in aliquo voto consensus alterius qui non potest sine peccato dissentire. Sed unus conjugum non potest sine peccato dissentire, quin alter continentiam voveat, vel simpliciter, vel ad tempus; quia impedire profectum spiritualem est peccatum in Spiritum sanctum. Ergo unus potest votum continentiæ, simpliciter, vel ad tempus, sine consensu alterius emittere.

3. Præterea, sicut in actu matrimoniali requiritur debiti redditio, ita debiti petitio. Sed unus potest sine consensu alterius vovere quod debitum non petet, cùm in hoc sit suæ potestatis. Ergo, pari ratione, quod debitum non reddet.

4. Præterea, nullus potest ex præcepto superioris cogi ad id quod non liceret sibi simpliciter vovere et facere, quia in illicitis non est obediendum. Sed prælatus superior posset præcipere viro ut uxori ad tempus debitum non redderet, occupando eum in aliquo servitio. Ergo hoc etiam ipse posset per se facere et vovere, per quod à debiti redditione impediretur.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, VII: « Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu, ad tempus, ut vacetis orationi. »

Præterea, nullus potest facere votum de alieno. Sed vir non habet potestatem sui corporis, sed uxor. Ergo sine ejus consensu non potest vir votum continentiæ facere, vel simpliciter, vel ad tempus.

(Conclusio. — Cùm conjuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, non potest vir aut uxor absque mutuo consensu continentiam vovere.)

Respondeo dicendum, quòd vovere voluntatis est, ut etiam ipsum nomen ostendit (1). Unde de illis tantùm bonis potest esse votum quæ nostræ subjacent voluntati, qualia non sunt ea in quibus unus alteri tenetur; et ideo in talibus non potest aliquis votum emittere sine consensu ejus cui tenetur. Unde, cùm conjuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, ut dictum est, per quam continentia impeditur, non potest unus absque consensu alterius continentiam vovere, et si voverit, peccat et non debet servare votum, sed agere pœnitentiam de voto malè facto.

Ad primum ergo dicendum, quòd satis probabile est quòd uxor debeat velle continere ad tempus, pro subveniendo necessitati Ecclesiæ generalis. Et ideo in favorem negotiorum pro quibus crux ipsi datur, institutum est quòd vir possit absque consensu uxoris crucem accipere; sicut etiam posset domino suo terreno, à quo feudum tenet, absque ejus consensu militare. Nec tamen omnino subtrahitur uxori jus suum, quia uxor potest eum sequi. Nec est simile de uxore ad virum; quia, cùm vir debeat regere uxorem, et non è converso, magis tenetur uxor sequi virum, quàm è converso. Et præterea uxor cum majori periculo castitatis discurreret per terras, quàm vir, et cum minori Ecclesiæ utilitate. Et ideo uxor non potest hujusmodi votum facere sine viri consensu.

Ad secundum dicendum, quòd alter conjugum dissentiens voto continentiæ alterius, non peccat, quia non dissentit ut bonum illius impediat, sed ne sibi præjudicium generetur.

Ad tertium dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd unus absque consensu alterius potest vovere quòd non petet debitum, non autem quòd non reddet; quia in primo uterque est sui juris, sed non in secundo. Sed quia si alter nunquam peteret debitum, ex hoc alteri matrimonium nimis onerosum redderetur, dum oporteret unum semper confusionem debiti petendi subire, ideo alii pro-

(1) Et II. II, qu. 88, art. 1, dictum est.

habiliùs dicunt quòd neutrum potest unus sine consensu alterius vovere.

Ad quartum dicendum, quòd sicut mulier accipit potestatem in corpore viri, salvo hoc in quo vir tenetur corpori suo, ita etiam salvo hoc in quo tenetur domino suo. Et ideo, sicut uxor non potest debitum petere à viro contra salutem sui corporis, ita nec ad impediendum hoc in quo domino tenetur; sed propter hoc non potest dominus prohibere quin debitum reddat.

ARTICULUS VII.

Utrùm in diebus sacris impediatur petitio debiti.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd temporibus sacris non debeat aliquis impediri quin debitum petat. Tunc enim est subveniendum morbo, quando invalescit. Sed possibile est quòd in die festo invalescat concupiscentia. Ergo et tunc debet ei subveniri per debiti petitionem.

2. Præterea, non est alia ratio quare non sit petendum debitum in diebus festivis, nisi quia sunt orationi deputati. Sed in illis diebus sunt horæ determinatæ orationi. Ergo aliis horis licet debitum petere.

Sed contra, sicut aliqua loca sunt sacra, quia deputata sunt sacris, ita aliqua tempora sunt sacra propter eamdem rationem. Sed in loco sacro non licet petere debitum. Ergo nec in tempore sacro.

(Conclusio. — Cùm actus matrimonialis, propter delectationem carnis, reddat hominem ineptum ad spiritualia, non licet petere debitum actùs matrimonii diebus sacris.)

Respondeo dicendum, quòd actus matrimonialis, quamvis culpâ careat, tamen, quia rationem deprimit, propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad spiritualia. Et ideo in diebus in quibus præcipuè spiritualibus est vacandum, non licet petere debitum.

Ad primum ergo dicendum, quòd tempore illo possunt alia adhiberi ad concupiscentiam reprimendam, sicut oratio et multa hujusmodi, quæ etiam illi adhibent qui perpetuò continent.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis non teneatur omnibus horis orare, tamen tenetur totâ die se conservare idoneum ad orandum.

ARTICULUS VIII.

Utrùm petens debitum in tempore sacro mortaliter peccet.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd petens debitum in tempore sacro, mortaliter peccet. Gregorius enim dicit in I. *Dialog.*, (cap. 10), quòd mulier quæ nocte cognita est à viro, manè ad processionem veniens, à diabolo est arrepta. Sed hoc non esset, nisi mortaliter peccasset. Ergo, etc.

2. Præterea, quicumque facit contra præceptum divinum, mortaliter peccat. Sed Dominus præcepit, *Exod.*, XIX : « Ne propinquetis uxoribus vestris; » quando scilicet erant legem accepturi. Ergo multò magis peccant mortaliter, si tempore quo sacris novæ legis intendendum est, uxoribus viri commisceantur.

Sed contra, nulla circumstantia aggravat in infinitum. Sed indebitum tempus est circumstantia quædam. Ergo non aggravat in infinitum, ut faciat mortale, quod aliàs esset veniale.

(Conclusio. — Non peccat mortaliter vir aut uxor, si debitum diebus festis petat. Si tamen hoc faciat solâ delectationis causâ, graviùs peccat quàm qui hoc facit ut sibi de lubrico carnis caveat.)

Respondeo dicendum, quòd debitum petere in die festivo, non est circumstantia trahens in aliam speciem peccati; unde non potest in infinitum aggravare. Et ideo non peccat mortaliter uxor vel vir, si in die festivo debitum petat. Sed tamen gravius est peccatum, si solâ delectationis causâ petatur, quàm si propter timorem quo quis sibi timet de lubrico carnis, debitum petat.

Ad primum ergo dicendum, quòd non fuit punita mulier illa propter hoc quòd debitum reddidit, sed quia postmodum se temerè ad divina ingessit contra conscientiam (1).

(1) Sic enim Gregorius pleniùs ibi : *Eadem nocte, qua subsequente die ad dedicationem Oratorii S. Sebastiani*

Ad secundum dicendum, quòd ex auctoritate illâ non potest probari quòd sit peccatum mortale, sed quòd sit incongruum; multa enim ad munditias carnis pertinentia exigebantur de necessitate præcepti in veteri lege, quæ carnalibus dabatur, quæ in nova lege non exiguntur, quæ est lex spiritûs.

ARTICULUS IX.

Utrùm unus conjux teneatur alteri debitum reddere in tempore festivo.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd non teneatur tempore festivo reddere debitum. Quia peccantes et consentientes, pariter puniuntur, ut patet *Rom.*, I. Sed ille qui reddit debitum, consentit petenti, qui peccat. Ergo et ipse peccat.

2. Præterea, ex præcepto affirmativo obligamur ad orandum, et ita ad aliquod tempus determinatum. Ergo pro tempore illo in quo quis orare tenetur, reddere debitum non debet, sicut nec eo tempore quo tenetur temporali domino ad speciale obsequium.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, VII : « Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu, ad tempus, ut vacetis orationi. » Ergo quando conjux petit, reddendum est ei.

(Conclusio. — Ne, propter carnis lubricum, aliqua peccati detur occasio, tenentur conjuges, etiam diebus festis, et quacumque horâ, sibi mutuò debitum reddere, salvâ tamen honestate.)

martyris fuerat processura, voluptate carnis devicta, à viro suo sese abstinere non potuit. Cumque, mane facto, conscientiam deterreret perpetrata carnis delectatio, processionem verò imperaret verecundia, plus erubescens vultum hominum quàm Dei judicium metuens, cùm socru sua ad dedicationem Oratorii processit. Mox verò ut reliquiæ B. Sebastiani martyris Oratorium ingressæ sunt, eamdem malignus spiritus arripuit, et coram omni populo vexare cœpit, etc. Hinc ergo patet quòd arrepta sit à diabolo, quia contra conscientiam egit id quod agendum non putavit : præterquam quòd extraordinarius casus fuit, qui trahi in exemplum non potest.

Respondeo dicendum, quòd cùm mulier habeat potestatem in corpore viri, quantùm ad actum generationis spectat, et è converso, tenetur unus alteri debitum reddere quocumque tempore et quâcumque horâ, salvâ debitâ honestate, quæ in talibus exigitur; quia non oportet quòd statim in publico reddat debitum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille, quantùm in se est, non consentit, sed id quod ab eo exigitur, invitus et cum dolore reddit. Et ideo non peccat; hoc enim est propter lubricum carnis divinitus ordinatum, ut semper petenti debitum reddatur, ne aliqua occasio peccati detur.

Ad secundum dicendum, quòd non est aliqua hora ita determinata ad orandum, quin possit recompensari in aliis horis. Et ideo objectio non cogit.

ARTICULUS X.

Utrùm nuptiæ certis quibusdam temporibus interdici debeant.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd nuptiæ non sint interdicendæ certis temporibus. Quia matrimonium sacramentum est. Sed in illis temporibus non interdicitur celebratio aliorum sacramentorum. Ergo nec celebratio matrimonii.

2. Præterea, magis incompetens est in diebus festis petitio debiti, quàm celebratio nuptiarum. Sed in diebus illis potest debitum peti. Ergo et nuptiæ celebrari.

3. Præterea, matrimonia quæ fiunt contra statutum Ecclesiæ, debent separari. Sed non separantur, si fiant nuptiæ in talibus temporibus. Ergo non debet esse prohibitum per Ecclesiæ statuta.

Sed contra hoc est, quod dicitur *Eccles.*, III : « Tempus amplexandi, et tempus longè fieri ab amplexibus. »

(Conclusio. — Rectè certis quibusdam temporibus, propter devotionem sive reverentiam specialem, nuptias Ecclesia fieri prohibuit.)

Respondeo dicendum, quòd quando novæ sponsæ traducuntur, animus conjugum magis ex ipsa novitate ad curam

carnalium occupatur; et ideo in nuptiis consueverunt signa multa lætitiæ dissolutæ ostendi. Et propter hoc, illis temporibus in quibus homines præcipuè debent se ad spiritualia elevare, prohibitum est nuptias celebrari. Hoc autem est ab Adventu usque ad Epiphaniam, propter communionem, quæ, secundùm antiquos canones, in Nativitate fieri convenienter solet; et à Septuagesima usque ad octavas Paschæ, propter communionem paschalem; et à tribus diebus ante Ascensionem usque ad octavas Pentecostes, propter præparationem ad communionem illo tempore sumendam.

Ad primum ergo dicendum, quòd celebratio matrimonii habet aliquam mundanam lætitiam et carnalem adjunctam; quod non est de aliis sacramentis. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd non fit tanta distractio animarum in redditione vel petitione debiti, sicut in celebratione nuptiarum. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd cùm tempus non sit de essentia matrimonii, si in tempore indebito contrahatur, nihilominus verum est sacramentum; nec separatur matrimonium simpliciter, sed ad tempus, ut pœnitentiam agant de hoc quod statutum Ecclesiæ sunt transgressi. Et sic est intelligendum quod Magister dicit in littera (IV. *Sent.*, dist. 32, § 5) (1).

(1) Nempe quòd si prædictis temporibus factum fuerit matrimonium, sive nuptiæ celebratæ, qui hoc fecerint *separentur*. Nec à seipso dicit, sed ex canonico statuto refert, putà ex concilio Herdensi, sic in *Decretis* concludente, Causâ XXXIII, qu. 4, cap. *Non oportet : Non oportet à Septuagesima usque in octavas Paschæ, et tribus hebdomadibus ante festivitatem S. Joannis Baptistæ, et ab Adventu Domini usque post Epiphaniam nuptias celebrare.*

QUÆSTIO LXV.

De pluralitate uxorum, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de pluralitate uxorum.

Circa quod quæruntur quinque (1) : 1° Utrùm habere plures uxores sit contra legem naturæ. 2° Utràm aliquando fuerit licitum. 3° Utrùm habere concubinam sit contra legem naturæ. 4° Utrùm accedere ad concubinam sit peccatum mortale. 5° Utrùm aliquando licitum fuerit habere concubinam.

ARTICULUS I.

Utrùm habere plures uxores sit contra legem naturæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd habere plures uxores non sit contra legem naturæ. Consuetudo enim legi naturali non præjudicat. Sed habere plures uxores « peccatum non erat, quando mos erat, » ut Augustinus dicit (*De bono conjugii*, cap. 15), et habetur in littera (IV. *Sent.*, dist. 33, § 1). Ergo habere plures uxores non est contra legem naturæ.

2. Præterea, quicumque facit contra legem naturæ, facit contra præceptum; quia, sicut lex scripta habet sua præcepta, ita et lex naturæ. Sed Augustinus dicit (ubi suprà), quòd habere plures uxores « non erat contra præceptum, quia nullâ lege erat prohibitum. » Ergo habere plures uxores non est contra legem naturæ.

3. Præterea, matrimonium principaliter ordinatur ad prolis procreationem. Sed unus potest ex pluribus prolem accipere, plures fœcundando. Ergo non est contra legem naturæ habere plures uxores.

4. Præterea, « jus naturale est quod natura omnia animalia docuit, » ut in principio Digestorum dicitur. Sed natura non docuit hoc omnia animalia, quòd, sit tantùm una unius,

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 1 et seqq.

cùm unus mas in multis animalibus pluribus feminis conjungatur. Ergo non est contra legem naturæ habere plures uxores.

5. Præterea, secundùm Philosophum in XV. *De animal.* (vel *De generatione animalium*, I, 20), in generatione prolis, mas se habet ad feminam sicut agens ad patiens, et artifex ad materiam. Sed non est contra ordinem naturæ, quòd unum agens in plura patientia agat, aut unus artifex ex diversis materiis operetur. Ergo nec est contra legem naturæ, quòd unus vir plures uxores habeat.

6. Sed contra, illud præcipuè videtur esse de jure naturali, quod homini in institutione humanæ naturæ inditum est. Sed quòd sit una unius, in ipsa institutione humanæ naturæ est ei inditum, ut patet *Genes.*, II : « Erunt duo in carne una. » Ergo est de lege naturæ.

7. Præterea, contra legem naturæ est quòd homo se ad impossibile obliget, et ut quod uni datum est, alteri detur. Sed homo, contrahens cum una uxore, sui corporis potestatem ei tradit, ut necesse sit ei reddere debitum, cùm petierit. Ergo contra legem naturæ est quòd postea alteri potestatem sui corporis tradat; quia non posset simul utrique reddere debitum, si simul peterent.

8. Præterea, de lege naturæ est, « quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris. » Sed vir nullo modo vellet quòd uxor alium virum haberet. Ergo contra legem naturæ faceret, si uxorem aliam superduceret.

9. Præterea, quidquid est contra naturale desiderium, est contra legem naturæ. Sed zelus viri ad uxorem, et uxoris ad virum naturalis est, quia in omnibus invenitur. Ergo, cùm zelus sit « amor non patiens consortium in amato, » videtur quòd contra legem naturæ sit quòd plures uxores habeant unum virum.

(Conclusio. — Cùm sicuti Christus, ita et Ecclesia una sit, quantùm ad significationem conjunctionis Christi et Ecclesiæ, et quantùm ad conjunctionem operum inter virum et uxorem attinet, contra legem naturæ est virum plures habere uxores. Quantùm verò spectat ad prolis procreationem et educationem, pluralitas uxorum non est contra jus naturæ.)

Respondeo dicendum, quòd omnibus rebus naturalibus insunt quædam principia, quibus non solùm operationes proprias efficere possint, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant, sive sint actiones quæ consequantur rem aliquam ex natura sui generis, sive ex natura speciei; ut magneti competit ferri deorsum ex natura sui generis, et attrahere ferrum ex natura suæ speciei. Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturæ, principia actionum sunt ipsæ formæ, à quibus operationes propriè prodeunt convenientes fini; ita in his quæ cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio et appetitus. Unde oportet quòd in vi cognitiva sit naturalis conceptio, et in vi appetitiva naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generi sive speciei reddatur competens fini. Sed quia homo inter cætera animalia rationem finis cognoscit, et proportionem operationis ad finem, ideo naturalis conceptio ei indita, qua dirigitur ad operandum, convenienter *lex naturalis* vel *jus naturale* dicitur. In cæteris autem animalibus *æstimatio naturalis* vocatur; bruta enim ex vi naturæ impelluntur ad agendum convenientes actiones, magis quàm regulentur quasi proprio arbitrio agentia. Lex ergo naturalis nihil aliud est quàm conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere, et similia, sive ex natura speciei, ut ratiocinari, et hujusmodi. Omne autem illud quod actionem inconvenientem reddit fini quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturæ esse dicitur. Potest autem actio non conveniens esse fini vel principali vel secundario; et sive sic, sive sic, hoc contingit dupliciter: uno modo, ex aliquo quod omnino impedit finem; ut nimia superfluitas, aut defectus comestionis, impedit salutem corporis, quasi principalem finem comestionis, et bonam habitudinem in negotiis exercendis, qui est finis secundarius comestionis. Alio modo, ex aliquo quod facit difficilem aut minùs decentem perventionem ad finem principalem vel secundarium, sicut inordinata comestio quantùm ad tempus indebitum. Si ergo actio sit inconveniens fini, quasi omnino prohibens finem principalem, directè per legem naturæ prohibetur, primis præceptis legis na-

turæ, quæ sunt in operabilibus sicut communes animi conceptiones in speculativis. Si autem sit incompetens fini secundario quocumque modo, aut etiam principali, ut faciens difficilem vel minùs congruam perventionem ad ipsum, prohibetur non quidem primis præceptis legis naturæ, sed secundis, quæ ex primis derivantur, sicut conclusiones, in speculativis, ex principiis per se notis fidem habent; et sic dicta actio *contra legem naturæ* esse dicitur. Matrimonium ergo habet pro fine principali prolis procreationem et educationem; qui quidem finis competit homini secundùm naturam sui generis; unde et aliis animalibus est communis, ut dicitur in VIII. *Ethic.;* et sic bonum matrimonii assignatur *proles*. Sed pro fine secundario, ut dicit Philosophus (*ibidem*), habet in hominibus solis communicationem operum quæ sunt necessaria in vita, ut supra dictum est (qu. 41, art. 1); et secundùm hoc *fidem* sibi invicem debent, quæ est unum de bonis matrimonii. Habet ulteriùs alium finem, in quantum est inter fideles, scilicet significationem Christi et Ecclesiæ; et sic bonum matrimonii dicitur *sacramentum*. Unde primus finis respondet matrimonio hominis, in quantum est animal; secundus, in quantum est homo; tertius, in quantum est fidelis. Pluralitas ergo uxorum neque totaliter tollit, neque aliqualiter impedit matrimonii primum finem, cùm unus vir sufficiat pluribus uxoribus fœcundandis, et educandis filiis ex eis natis. Sed secundarium finem, etsi non totaliter tollat, tamen multùm impedit, eo quòd non facilè potest esse pax in familia ubi uni viro plures uxores junguntur, cùm non possit unus vir sufficere ad satisfaciendum pluribus uxoribus ad votum; et etiam quia communicatio plurium in uno officio causat litem, sicut figuli corrixantur ad invicem, et similiter plures uxores unius viri. Tertium autem finem totaliter tollit, eo quòd, sicut Christus est unus, ita et Ecclesia una. Et ideo patet ex dictis, quòd pluralitas uxorum quodammodo est contra legem naturæ, et quodammodo non.

Ad primum ergo dicendum, quòd consuetudo non præjudicat legi naturæ quantùm ad prima præcepta ipsius, quæ sunt quasi communes animi conceptiones in speculativis; sed ea quæ ex istis trahuntur ut conclusiones, consuetudo auget, ut

Tullius dicit in II. *Rhet.*, et similiter etiam minuit. Et hujusmodi est præceptum legis naturæ de unitate uxoris.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Tullius dicit (*ibid.*), « res à natura profectas et à consuetudine approbatas legum metus et religio sanxit. » Unde patet quòd illa quæ lex naturalis dictat quasi ex primis principiis legis naturæ derivata, non habent vim coactivam per modum præcepti absolutè, nisi postquam lege divinâ et humanâ sancita sunt. Et hoc est quod dicit Augustinus (*De bono conjugii*, cap. 15), quòd « non faciebant contra præceptum, quia nullâ lege erat prohibitum. »

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quòd *jus naturale* multipliciter accipitur. Primò enim aliquod jus dicitur naturale ex principio, quia à natura est inditum; et sic definit Tullius in II. *Rhet.*, dicens: « Jus naturale est quod non opinio genuit, sed vis quædam innata inseruit. » Et quia etiam in rebus naturalibus dicuntur aliqui motus *naturales*, non quòd sint ex principio intrinseco, sed quia sunt à principio superiori movente (sicut motus qui sunt in elementis ex impressione corporum cœlestium, *naturales* dicuntur, ut Commentator dicit in III. *De cœlo et mundo*), ideo ea quæ sunt de jure divino, dicuntur esse de jure naturali, cùm sint ex impressione et infusione superioris principii, scilicet Dei; et sic accipitur ab Isidoro, qui dicit quòd « jus naturale est, quod in lege et in Evangelio continetur. » Tertiò dicitur *jus naturale*, non solùm à principio, sed à materia, quia de naturalibus est. Et quia natura contra rationem dividitur, à qua homo est homo, ideo, strictissimo modo accipiendo *jus naturale*, illa quæ ad homines tantùm pertinent, etsi sint de dictamine naturalis rationis, non dicuntur esse de jure naturali, sed illa tantùm quæ naturalis ratio dictat de his quæ sunt homini aliisque communia; et sic datur dicta definitio, scilicet: « Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit. » Pluralitas ergo uxorum, quamvis non sit contra jus naturale tertio modo acceptum, est tamen contra jus naturale secundo modo acceptum, quia jure divino prohibetur, et etiam contra jus naturale primo modo acceptum, ut ex dictis patet, quod natura dictat cuilibet animali secundùm modum convenientem suæ speciei; unde etiam

quædam animalia in quibus ad educationem prolis requiritur sollicitudo utriusque, scilicet maris et feminæ, naturali instinctu servant conjunctionem unius ad unum; sicut patet in turture et columba et hujusmodi.

Ad quintum patet solutio ex dictis.

Sed quia rationes inductæ in contrarium videntur ostendere quòd pluralitas uxorum sit contra prima principia legis naturæ, ideo ad eas respondendum est, et dicendum ad sextum, quòd natura humana absque omni defectu instituta est. Et ideo non solùm sunt indita ei illa sine quibus matrimonii finis principalis esse non potest, sed etiam illa sine quibus secundarius finis matrimonii sine difficultate haberi non posset; et hoc modo homini, in ipsa sui institutione, habere unam uxorem sufficit, ut ex dictis patet.

Ad septimum dicendum, quòd vir per matrimonium non dat sui corporis potestatem uxori quantùm ad omnia, sed solùm quantùm ad illa quæ matrimonium requirit. Non autem requirit matrimonium, ut quolibet tempore uxori petenti vir debitum reddat quantùm ad id ad quod matrimonium principaliter est institutum, scilicet ad bonum prolis, sed quantùm sufficit ad impræguationem. Requirit autem hoc matrimonium, in quantum est ad remedium institutum, quod est secundarius ipsius finis, ut quolibet tempore debitum petenti reddatur; et sic patet quòd accipiens plures uxores, non se obligat ad impossibile, considerato principali fine matrimonii. Et ideo pluralitas uxorum non est contra præcepta prima legis naturæ.

Ad octavum dicendum, quòd illud præceptum legis naturæ: « Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, » debet intelligi eâdem proportione servatâ; non enim si prælatus non vult sibi resisti à subdito, ipse subdito resistere non debet. Et ideo non oportet ex vi illius præcepti, quòd, sicut vir non vult quòd uxor sua habeat alium virum, ipse non habeat aliam uxorem; quia unum virum habere plures uxores non est contra prima præcepta legis naturæ, ut dictum est (ad 7); sed unam uxorem habere plures viros, est contra prima præcepta legis naturæ, eo quòd per hoc quantùm ad aliquid totaliter tollitur, et quantùm ad aliquid impeditur bonum prolis, quod

est principalis matrimonii finis. In bono enim prolis intelligitur non solùm procreatio, sed etiam educatio; ipsa enim procreatio prolis, etsi non totaliter tollatur, quia contingit post imprægnationem primam iterum mulierem imprægnari, ut dicitur in IX. *De animalibus* (vel *De historia animalium*, VII, 4), tamen multùm impeditur, quia vix potest accidere quin corruptio accidat quantùm ad utrumque fœtum, vel quantùm ad alterum; sed educatio totaliter tollitur, quia ex hoc quòd una mulier plures maritos haberet, sequeretur incertitudo prolis respectu patris, cujus cura necessaria est in educando. Et ideo nulla lege vel consuetudine est permissum unam mulierem habere plures viros, sicut è contrario.

Ad nonum dicendum, quòd naturalis inclinatio in appetitivâ sequitur naturalem conceptionem in cognitione. Et quia non ita est contra conceptionem naturalem quòd vir habeat plures uxores, sicut quòd uxor habeat plures viros, ideo affectus uxoris non tantùm refugit consortium in viro, sicut è converso; et ideo tam in hominibus quàm in aliis animalibus invenitur major zelus maris ad feminam, quàm è converso.

ARTICULUS II.

Utrùm aliquando licitum fuerit habere plures uxores.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd habere plures uxores non potuerit esse aliquando licitum. Quia, secundùm Philosophum in V. *Ethic.* : « Jus naturale semper et ubique habet potestatem eamdem. » Sed jure naturali prohibetur pluralitas uxorum, ut ex dictis patet (art. 1). Ergo, sicut modò non licet, ita nunquam licuit.

2. Præterea, si aliquando licuit, hoc non fuit nisi quia vel per se licitum erat, vel per aliquam dispensationem. Non primo modo, quia etiam nunc licitum esset; nec secundo modo, quia, secundùm Augustinum : « Deus, cùm sit naturæ conditor, non facit aliquid contra rationes quas naturæ inseruit. » Cùm ergo naturæ nostræ Deus inseruerit quòd sit una unius, videtur quòd ipse contra hoc nunquam dispensaverit.

3. Præterea, si aliquid est licitum ex dispensatione, hoc

non licet nisi illis quibus dispensatio fit. Non autem legitur aliqua dispensatio communis in lege cum omnibus facta. Cùm ergo omnes communiter qui volebant, plures uxores acciperent, in veteri Testamento, nec ex hoc reprehendantur in lege vel à prophetis, non videtur quòd fuerit ex dispensatione licitum.

4. Prætèrea, ubi est eadem causa dispensationis, debet eadem dispensatio fieri. Sed causa dispensationis non potest alia poni, quàm multiplicatio prolis ad cultum Dei, quæ etiam nunc necessaria est. Ergo adhuc talis dispensatio duraret, præcipuè cùm non legatur revocata.

5. Præterea, in dispensatione non debet prætermitti majus bonum propter minus bonum. Sed *fides* et *sacramentum*, quæ non videntur posse servari in matrimonio quo unus pluribus uxoribus conjungitur, sunt meliora quàm prolis multiplicatio. Ergo intuitu hujus multiplicationis dispensatio prædicta fieri non debuisset.

Sed contra, *ad Galat.*, III, dicitur quòd « lex propter prævaricatores posita est; » ut scilicet eos prohiberet. Sed lex vetus facit mentionem de pluralitate uxorum sine aliqua ejus prohibitione, ut patet in *Deuter.* : « Si habuerit homo duas uxores, » etc. Ergo habendo duas uxores, non erant prævaricatores; et ita erat licitum.

Præterea, hoc idem videtur exemplo ex sanctis Patribus, qui plures leguntur habuisse uxores, cùm Deo essent acceptissimi; sicut Jacob, et David, et plures alii. Ergo aliquando fuit licitum.

(Conclusio. — Polygamia olim licita fuit antiquis Patribus et aliis, propter finem prolis multiplicandæ ad cultum Dei.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex dictis patet (art. 1), pluralitas uxorum dicitur esse contra legem naturæ, non quantùm ad prima præcepta ejus, sed quantùm ad secunda, quæ quasi conclusiones à primis præceptis derivantur. Sed, quia actus humanos variari oportet secundùm diversas conditiones personarum et temporum et aliarum circumstantiarum, ideo conclusiones prædictæ à primis legis naturæ præceptis non procedunt ut semper efficaciam habentes, sed in majori parte; talis est enim tota materia moralis, ut patet per Philosophum

in libris *Ethic.*; et ideo ubi eorum efficacia deficit, licitè ea prætermitti possunt. Sed quia non est facilè determinare hujusmodi varietates, ideo illi ex cujus auctoritate lex efficaciam habet, reservatur ut licentiam præbeat legem prætermittendi in illis casibus ad quos legis efficacia se extendere non debet; et talis licentia *dispensatio* dicitur. Lex autem de unitate uxoris non est humanitus, sed divinitus instituta; nec unquam verbo aut litteris tradita, sed cordi impressa, sicut et alia quæ ad legem naturæ qualitercumque pertinent. Et ideo in hoc à solo Deo dispensatio fieri potuit, per inspirationem internam; quæ quidem principaliter Patribus sanctis facta est, et per eorum exemplum ad alios derivata est, eo tempore quo oportebat prædictum naturæ præceptum prætermitti, ut major esset multiplicatio prolis ad cultum Dei educandæ. Semper enim principalior finis magis observandus est quàm secundarius. Unde, cùm bonum prolis sit principalis finis matrimonii, ubi prolis multiplicatio necessaria erat, debuit negligi ad tempus impedimentum quod posset in secundariis finibus evenire; ad quod removendum, præceptum prohibens pluralitatem uxorum ordinatur, ut ex dictis (art. 1) patet.

Ad primum ergo dicendum, quòd jus naturale semper et ubique, quantùm est de se, habet eamdem potentiam. Sed, per accidens, propter aliquod impedimentum, quandoque et alicubi potest variari, sicut ibidem Philosophus exemplum ponit de aliis rebus naturalibus; semper enim et ubique dextra est melior quàm sinistra secundùm naturam, sed per aliquod accidens contingit aliquem esse *ambidextrum*, quia natura nostra variabilis est; et similiter etiam est de naturali *justo*, ut ibidem Philosophus dicit.

Ad secundum dicendum, quòd in Decretali quadam *De divortiis* dicitur quòd nunquam licuit plures habere uxores sine dispensatione per divinam inspirationem habitâ. Nec tamen talis dispensatio datur contra rationes quas Deus naturæ inseruit; sed præter eas, quia rationes illæ non sunt ordinatæ ad *semper*, sed ad *in pluribus esse*, ut dictum est; sicut etiam non est contra naturam, quando aliqua accidunt in rebus naturalibus miraculosè præter ea quæ frequenter solent evenire.

Ad tertium dicendum, quòd qualis est lex, talis debet esse dispensatio legis. Unde, quia lex naturæ est cordibus impressa, non oportuit dispensationem eorum quæ ad legem naturæ pertinent, lege scriptâ dari, sed per internam inspirationem fieri.

Ad quartum dicendum, quòd veniente Christo, fuit tempus plenitudinis gratiæ Christi, per quam cultus Dei in omnes gentes spirituali propagatione diffusus est. Et ideo non est eadem ratio dispensationis quæ erat ante Christi adventum, quando cultus Dei carnali propagatione multiplicabatur et conservabatur.

Ad quintum dicendum, quòd proles, secundùm quòd est bonum matrimonii, includit fidem ad Deum servandam, quia secundùm quòd proles expectatur ad cultum Dei educanda, ponitur matrimonii bonum. Fides autem ad Deum servanda est potior quàm fides uxori servanda, quæ ponitur bonum matrimonii, et quàm significatio quæ pertinet ad sacramentum, quia significatio ad fidei cognitionem ordinatur. Et ideo non est inconveniens si propter bonum prolis aliquid detrahitur aliis duobus bonis. Nec tamen omnino tolluntur; quia et fides manet ad plures, et sacramentum aliquo modo, quia, quamvis non significaretur conjunctio Christi ad Ecclesiam in quantum est una, significabatur tamen per pluralitatem uxorum distinctio graduum in Ecclesia, quæ quidem non solùm est in Ecclesia militante, sed etiam in triumphante; et ideo illorum matrimonia aliquo modo significabant conjunctionem Christi ad Ecclesiam, non solùm militantem, ut quidam dicunt, sed etiam triumphantem, in qua sunt diversæ mansiones (1).

(1) Secundùm quod dicitur *Joan.*, XIV, 2 : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt.* Et ad id referri potest illud *Psalm.* XLVII, 3 : *Deus in domibus ejus cognoscetur;* vel apud LXX : ἐν τοῖς βαρέσιν, *in gradibus.*

ARTICULUS III.

Utrùm habere concubinam sit contra legem naturæ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd habere concubinam non sit contra legem naturæ. Legis enim cæremonialia non sunt de lege naturæ. Sed fornicatio prohibetur, *Act.*, XV, inter alia cæremonialia legis, quæ, ad tempus, credentibus ex Gentibus imponebantur. Ergo fornicatio simplex, quæ est accessus ad concubinam, non est contra legem naturæ.

2. Præterea, jus positivum à naturali jure profectum est, ut Tullius dicit. Sed, secundùm jus positivum, fornicatio simplex non prohibebatur; imò potiùs in pœnam, secundùm antiquas leges, mulieres lupanaribus tradendæ condemnabantur. Ergo habere concubinam non est contra legem naturæ.

3. Præterea, naturalis lex non prohibuit quin illud quod datur simpliciter, possit dari ad tempus et secundùm quid. Sed una mulier soluta, potest dare viro soluto, in perpetuum, sui corporis potestatem, ut ea utatur licitè cùm voluerit. Ergo non est contra legem naturæ, si dederit ei potestatem sui corporis ad horam.

4. Præterea, quicumque re sua utitur ut vult, nemini facit injuriam. Sed ancilla est res domini. Ergo, si dominus eâ utatur ad libitum, nulli facit injuriam; et ita habere concubinam, non est contra legem naturæ.

5. Præterea, quilibet potest alteri dare quod suum est. Sed uxor habet potestatem in corpore viri, ut patet I. *Cor.*, VII. Ergo, si uxor velit, vir poterit alteri mulieri conjungi sine peccato.

Sed contra, secundùm omnes leges, filii qui de concubina nascuntur, sunt vituperabiles. Sed hoc non esset, nisi concubitus ex quo oriuntur, esset naturaliter turpis. Ergo habere concubinam est contra legem naturæ.

Præterea, matrimonium est naturale, sicut dictum est (suprà qu. 41, art. 1). Sed hoc non esset, si sine præjudicio legis naturæ homo posset conjungi mulieri præter matrimonium. Ergo contra legem naturæ est concubinam habere.

(CONCLUSIO. — Cùm non propter delectationem, sed propter finem à natura intentum, prolis scilicet procreationem et educationem, concubitu utendum sit, et præcipuus appetendæ concubinæ finis sit coitus atque delectatio, concubinam habere contra legem naturæ esse perspicuum est.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut ex dictis patet (art. 1), illa actio dicitur esse contra legem naturæ, quæ non est conveniens fini debito quem natura intendit, sive quia non ordinatur in ipsum per actionem agentis, sive quia de se est improportionata illi fini. Finis autem quem natura ex concubitu intendit, est proles procreanda et educanda, et ut hoc bonum quæreretur, posuit delectationem in concubitu, ut Augustinus dicit. Quicumque ergo concubitu utitur propter delectationem quæ in ipso est, non referendo in finem à natura intentum, contra naturam facit; et similiter etiam, nisi sit talis concubitus, qui ad illum finem convenienter ordinari possit. Et quia res à fine plurimùm nominantur, tanquam à potiori, sicut conjunctio matrimonii à prolis bono nomen accepit, quod per matrimonium principaliter quæritur; ita *concubinæ* nomen illam conjunctionem exprimit, qua solus concubitus propter seipsum quæritur; et si etiam aliquis quandoque ex tali concubitu prolem quærat, non tamen est conveniens ad prolis bonum, in quo non solùm intelligitur ipsius procreatio, per quam proles *esse* accipit, sed etiam educatio et instructio, per quam accipit nutrimentum et disciplinam à parentibus; in quibus tribus parentes proli tenentur, secundùm Philosophum in VIII. *Ethic.* Cùm autem educatio et instructio proli à parentibus debeantur per longum tempus, exigit lex naturæ ut pater et mater in longum tempus commaneant, ad subveniendum communiter proli; unde et aves quæ communiter pullos nutriunt, ante completam nutritionem non separantur à mutua societate, quæ incipit à concubitu. Hæc autem obligatio ad commanendum feminam marito matrimonium facit. Et ideo patet quòd accedere ad mulierem non junctam sibi matrimonio, quæ *concubina* vocatur, est contra legem naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd in Gentibus quantùm ad multa lex naturæ offuscata erat. Unde accedere ad concubi-

nam malum non reputabant, sed passim fornicatione quasi re licità utebantur, sicut et aliis quæ erant contra cæremonias Judæorum, quamvis non essent contra legem naturæ. Et ideo apostoli immiscuerunt prohibitionem fornicationis cæremonialibus, propter discretionem quæ erat in utroque inter Judæos et Gentiles.

Ad secundum dicendum, quòd ex prædicta obscuritate, scilicet in quam ceciderunt Gentiles, Deo debitam gloriam non reddentes, ut dicitur *Rom.*, I, lex illa processit, et non ex instinctu legis naturæ. Unde, prævalente christianâ religione, lex illa exstirpata est.

Ad tertium dicendum, quòd in aliquibus sicut nihil inconveniens sequitur, si rem aliquam quam quis in potestate habet, alteri simpliciter tradat, ita etiam nec si tradat ad tempus; et sic neutrum est contra legem naturæ. Ita autem non est in proposito. Et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quòd injuria justitiæ opponitur. Lex autem naturalis non solùm prohibet injustitiam, sed etiam opposita omnium virtutum; sicut contra legem naturæ est, quòd aliquis immoderatè comedat, quamvis talis rebus suis utens nulli injuriam faciat. Et præterea, ancilla, quamvis sit res domini ad obsequium, non est tamen res ipsius ad concubitum. Et iterum, interest qualiter quisque re suâ utatur; facit enim talis injuriam proli procreandæ, ad cujus bonum non sufficienter talis conjunctio ordinatur, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd mulier habet potestatem in corpore viri non simpliciter quantùm ad omnia, sed solùm quantùm ad matrimonium. Et ideo non potest contra bonum matrimonii corpus viri alteri præbere.

ARTICULUS IV.

Utrùm accedere ad concubinam sit peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd accedere ad concubinam non sit peccatum mortale. Majus enim peccatum est mendacium, quàm fornicatio simplex; quod patet ex hoc quod Judas, qui fornicationem non horruit cum Thamar committere,

recusavit mendacium, dicens : « Certè mendacii arguere nos non poterit. » Sed mendacium non semper est peccatum mortale. Ergo neque fornicatio simplex.

2. Præterea, peccatum mortale morte puniri debet. Sed lex vetus non puniebat concubitum concubinæ morte, nisi in aliquo casu, ut patet *Deuter.*, XXII. Ergo non est peccatum mortale.

3. Præterea, secundùm Gregorium, « peccata carnalia sunt minoris culpæ, quàm spiritualia. » Sed non omnis superbia aut avaritia, quæ sunt peccata spiritualia, est peccatum mortale. Ergo non omnis fornicatio, quæ est peccatum carnale, est mortale peccatum.

4. Præterea, ubi est majus incitamentum, ibi est minus peccatum, quia magis peccat qui minori tentatione vincitur. Sed concupiscentia maximè instigat ad venerea. Ergo, cùm actus gulæ non semper sit peccatum mortale, nec fornicatio simplex erit mortale.

Sed contra, nihil excludit à regno Dei, nisi peccatum mortale. Sed fornicarii excluduntur à regno Dei, ut patet I. *ad Corinth.*, VI. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

Præterea, sola peccata mortalia *crimina* dicuntur. Sed omnis fornicatio est crimen, ut patet *Tobiæ*, IV : « Attende tibi ab omni fornicatione, et præter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire. » Ergo est peccatum.

(Conclusio. — Simplex fornicatio, cùm tollat debitam ordinationem parentis erga prolem, etiam ratione sui peccatum mortale est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in II. libro (*Sent.*, dist. 42, qu. 1, art. 4), dictum est, illi actus ex suo genere sunt peccata mortalia, per quos fœdus amicitiæ hominis ad Deum et hominis ad hominem violatur; nec enim sunt contra duo præcepta charitatis, quæ est animæ vita. Et ideo, cùm concubitus fornicarius tollat debitam ordinationem parentis ad prolem, quam natura ex concubitu intendit, non est dubium quin fornicatio simplex de sui ratione, est peccatum mortale, etiam si lex scripta non esset.

Ad primum ergo dicendum, quòd frequenter homo qui non

vitat peccatum mortale, vitat aliquod peccatum veniale, ad quod non habet tantum incitamentum. Et ita etiam Judas mendacium vitavit, fornicationem non vitans; quamvis illud mendacium perniciosum fuisset, injuriam habens annexam, si promissum non reddidisset.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum non dicitur mortale quia morte temporali puniatur, sed quia punitur morte æternâ; unde etiam furtum, quod est peccatum mortale, et multa alia, interdum non puniuntur per leges temporali morte. Et similiter etiam est de fornicatione.

Ad tertium dicendum, quòd sicut non quilibet motus superbiæ est peccatum mortale, ita nec quilibet motus luxuriæ; quia primi motus luxuriæ et hujusmodi, sunt peccata venialia; et etiam concubitus matrimonialis interdum. Sed tamen aliqui luxuriæ actus sunt peccata mortalia, aliquibus motibus superbiæ venialibus existentibus; quia in verbis Gregorii inductis, intelligitur comparatio vitiorum secundùm genus, non quantum ad singulos actus.

Ad quartum dicendum, quòd illa circumstantia efficacior est ad aggravandum, quæ magis appropinquat ad speciem peccati. Unde, quamvis fornicatio ex magnitudine incitamenti diminuatur, tamen ex materia circa quam est, gravitatem habet majorem, quam mordinata comestio, cùm sit circa quæ pertinent ad fovendum fœdus societatis humanæ, ut dictum est. Et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS V.

Utrùm aliquando licitum fuerit concubinam habere.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd aliquando licitum fuerit concubinam habere. Sicut enim habere unam uxorem est de lege naturæ, ita non habere concubinam. Sed aliquando licuit plures uxores habere. Ergo et habere concubinam.

2. Præterea, non potest aliqua simul esse ancilla et uxor; unde, secundùm legem, ex hoc ipso quòd ancilla in matrimonium ducebatur, libera reddebatur. Sed aliqui amicissimi Deo leguntur ad suas accessisse ancillas, sicut Abraham et Jacob.

Ergo illæ non erant uxores; et sic aliquando licuit concubinas habere.

3. Præterea, illa quæ in matrimonium ducitur, non potest ejici, et filius ejus debet esse hæreditatis particeps. Sed Abraham ejecit Agar, et filius ejus non fuit hæres. Ergo non fuit uxor Abrahæ.

Sed contra, ea quæ sunt contra præcepta Decalogi, nunquam licuerunt. Sed habere concubinam est contra præceptum Decalogi; scilicet : « Non mœchaberis. » Ergo nunquam fuit licitum.

Præterea, Ambrosius dicit in lib. *De Patriarchis :* « Viro non licet quod mulieri non licet. » Sed nunquam licuit mulieri ad alium virum accedere, dimisso viro proprio. Ergo nec viro unquam licuit concubinam habere.

(Conclusio. — Cùm concubitus cum aliqua non matrimonio juncta, non sit conveniens actio ad bonum prolis, et ideo contra legem naturæ sit, constat nunquam licuisse, etiam ex dispensatione, concubinam habere.)

Respondeo dicendum, quòd Rabbi Moyses dicit quòd ante tempus legis fornicatio non erat peccatum; quod probat ex hoc quòd Judas cum Thamar concubuit; sed ista ratio non cogit; non enim necesse est filios Jacob à peccato mortali excusari, cùm accusati fuerint apud patrem crimine pessimo, et in Joseph necem et venditionem consenserint. Et ideo dicendum est, quòd, cùm habere concubinam non matrimonio junctam, sit contra legem naturæ, ut dictum est (art. 3), nullo tempore secundùm se licitum fuit; nec etiam ex dispensatione. Sicut enim ex dictis patet (*ibid.*), concubitus cum ea quæ non est matrimonio juncta, non est conveniens actio ad bonum prolis, quod est principalis finis matrimonii. Et ideo est contra prima præcepta legis naturæ, quæ dispensationem non recipiunt. Unde, ubicumque legitur in veteri Testamento aliquos habuisse concubinas, quos necesse sit à peccato mortali excusari, oportet eas esse matrimonio junctas; et tamen *concubinas* dicit, quia aliquid habebant de ratione uxoris, et aliquid de ratione concubinæ. Secundùm enim quòd matrimonium ordinatur ad suum principalem finem, qui est bonum prolis, uxor viro conjungitur indissolubili conjunctione, vel

saltem diuturnâ, ut ex dictis patet (art. 1); et contra hoc non est aliqua dispensatio. Sed quantùm ad secundum finem, qui est dispensatio familiæ et communicatio operum, uxor conjungitur viro ut socia. Sed hoc deerat in his quæ *concubinæ* nominabantur; in hoc enim poterat esse dispensatio, cùm sit secundarius matrimonii finis. Et ex hac etiam parte habebant aliquid simile concubinis, ratione cujus *concubinæ* nominabantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd habere plures non est contra prima præcepta legis naturæ, sicut habere concubinam, ut ex dictis patet (art. 1). Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quòd antiqui Patres ea dispensatione qua plures habebant uxores, ad ancillas accedebant uxorio affectu. Erant enim uxores quantùm ad principalem et primarium finem matrimonii, sed non quantùm ad aliam conjunctionem, quæ respicit secundarium finem, cui conditio servitutis opponitur, cùm non possit simul esse socia et ancilla.

Ad tertium dicendum, quòd sicut in lege Moysi per dispensationem licebat dare libellum repudii ad evitandum uxoricidium, ut dicetur (qu. 67, art. 6), ita ex eadem dispensatione licuit Abrahæ ejicere Agar ad significandum mysterium quod Apostolus explicat *Galat.*, IV. Quod etiam ille filius hæres non fuerit, ad mysterium pertinet, ut ibidem patet; sicut et quòd Esau, filius liberæ, hæres non fuit, ut patet *Rom.*, IX. Similiter etiam propter mysterium factum fuit, ut filii Jacob ex ancillis et liberis nati, hæredes essent, ut Augustinus dicit (*Tract.* XI. *in Joan.*), quia Christo nascuntur in baptismo filii et hæredes, tam per bonos, quos libera significat, quàm per malos ministros, qui per ancillas significantur.

QUÆSTIO LXVI.

De bigamia et irregularitate ex ea contracta, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de bigamia et irregularitate ex ea contracta.

Circa quod quæruntur quinque (1) : 1° Utrùm illi bigamiæ quæ ex hoc quòd aliquis duas uxores successivè habuerit, sit irregularitas annexa. 2° Utrùm irregularitatem contrahat qui simul duas uxores habuit. 3° Utrùm irregularitas contrahatur ex hoc quòd aliquis uxorem non virginem accipit. 4° Utrùm bigamia per baptismum solvatur. 5° Utrùm cum bigamo liceat dispensare.

ARTICULUS I.

Utrùm bigamiæ irregularitas sit annexa.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd illi bigamiæ quæ est ex hoc quòd aliquis duas uxores successivè habuit, non sit irregularitas annexa. Quia multitudo et unitas consequuntur ens. Cùm ergo *non ens* non faciat multitudinem aliquam, ille qui habet successivè duas uxores, quando una est in *esse*, alia in *non esse*, non ex hoc efficitur vir non unius uxoris, qui, secundùm Apostolum, ab episcopatu prohibetur.

2. Præterea, majus signum incontinentiæ apparet in eo qui plures fornicariè cognoscit, quàm in eo qui plures uxores successivè habet. Sed ex primo non efficitur aliquis irregularis (2). Ergo nec in secundo.

3. Præterea, si bigamia irregularitatem causat, aut hoc est ratione sacramenti, aut ratione carnalis copulæ. Sed non ratione primi ; quia sic si aliquis cum una contraxisset per verba

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 27, qu. 3, art. 1 et seqq.

(2) Ut patet *Extra de bigamis non ordinandis*, cap. *Quia circa*.

de præsenti, et eâ mortuâ ante carnalem copulam subsecutam, duceret aliam, efficeretur irregularis; quod est contra Decretum Innocentii III. Nec iterum ratione secundi; quia, secundùm hoc etiam, qui plures fornicario concubitu cognosceret, irregularis esset; quod falsum est. Ergo nullo modo bigamia irregularitatem causat.

(Conclusio. — Cùm bigamia tollat significationem sacramenti integram, et, per consequens, significationem conjunctionis Christi cum Ecclesia, quæ est unius ad unam, meritò irregularitatem inducit.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis per sacramentum ordinis minister sacramentorum constituitur; et ille qui aliis sacramenta ministrare debet, nullum defectum in sacramentis pati debet. Defectus autem in sacramento est, quando sacramenti significatio integra non invenitur. Sacramentum autem matrimonii significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quæ est unius ad unam; et ideo requiritur ad perfectam significationem sacramenti, quòd vir sit tantùm unius uxoris vir, et uxor sit tantùm unius viri uxor. Et ideo bigamia quæ hoc tollit, irregularitatem inducit. Et sunt quatuor modi bigamiæ: primus est, cùm quis plures habet uxores de jure, successivè; secundus, cùm simul habet plures, unam de jure, aliam de facto; tertius, cùm habet plures successivè, unam de jure, aliam de facto; quartus, quando viduam ducit in uxorem. Et ideo in omnibus his est irregularitas adjuncta. Alia autem causa consequens assignatur, quia in illis qui accipiunt sacramentum ordinis, maxima spiritualitas debet apparere: tum quia spiritualia ministrant, scilicet sacramenta; tum quia spiritualia docent, et in spiritualibus occupari debent. Unde, cùm concupiscentia maximè spiritualitati repugnet, per quam totus homo caro efficitur, non debet aliquod signum concupiscentiæ permanentis in eis apparere; quod quidem apparet in bigamis, qui una uxore contenti esse noluerunt. Tamen prima ratio est melior.

Ad primum ergo dicendum, quòd multitudo plurium uxorum simul existentium, est multitudo simpliciter. Et ideo talis multitudo totaliter significationi sacramenti repugnat; et propter hoc tollitur sacramentum. Sed multitudo plurium uxorum suc-

cessivè, est multitudo secundùm quid. Et ideo non tollit significationem sacramenti totaliter, nec sacramentum evacuat quantùm ad sui essentiam, sed quantùm ad sui perfectionem, quæ requiritur in illis qui sunt sacramentorum dispensatores.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis sit in fornicariis majoris concupiscentiæ signum, non tamen concupiscentiæ ita adhærentis; quia per fornicationem unus alteri non in perpetuum obligatur. Et ideo non est defectus sacramenti.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, bigamia causat irregularitatem, in quantum tollit perfectam significationem sacramenti; quæ quidem consistit et in conjunctione animorum, quæ fit per consensum, et in conjunctione corporum. Et ideo ratione utriusque simul oportet esse bigamiam quæ irregularitatem faciat. Unde per Decretalem Innocentii III, obviatur ei quod Magister in littera dicit (IV. *Sent.*, dist. 27, § 10), scilicet quòd solus consensus per verba de præsenti sufficit ad irregularitatem inducendam.

ARTICULUS II.

Utrùm irregularitas sit annexa bigamiæ quæ contingit ex hoc quòd homo habet duas uxores, unam de jure, et alteram de facto.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd irregularitas non sit annexa bigamiæ quæ contingit ex hoc quòd homo habet duas uxores simul vel successivè, unam de jure, aliam de facto. Quia ubi nullum est sacramentum, non potest esse defectus sacramenti. Sed quando aliquis contrahit de facto cum aliqua, et non de jure, non est ibi aliquod sacramentum, quia talis conjunctio non significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Ergo, cùm irregularitas non consequatur bigamiam nisi propter defectum sacramenti, videtur quòd talem bigamiam irregularitas non consequatur.

2. Præterea, aliquis accedens ad illam cum qua contrahit de facto et non de jure, committit fornicationem, si non habeat aliquam uxorem legitimam; vel adulterium, si habeat. Sed dividere carnem suam in plures per fornicationem vel

adulterium, non causat irregularitatem. Ergo nec dictus bigamiæ modus.

3. Præterea, contingit quòd aliquis, antequam cognoscat carnaliter illam cum quâ de jure contraxit, cum alia contrahat de facto, non de jure, et eam carnaliter cognoscat, sive primâ mortuâ, sive vivente. Talis contraxit cum pluribus, vel de jure, vel de facto; et tamen non est irregularis, quia carnem suam non divisit in plures. Ergo ex prædicto modo bigamiæ non contrahitur irregularitas.

(Conclusio. — Qui uxorem unam de jure habet, et alteram de facto, bigamus censetur, atque irregularitatem bigamiæ annexam incurrit, propter sacramenti in altero conjugio similitudinem.)

Respondeo dicendum, quòd in duobus secundis modis bigamiæ contrahitur irregularitas; quia, quamvis in altero non sit sacramentum, est tamen quædam sacramenti similitudo. Unde isti duo modi sunt secundarii, et primus est principalis in irregularitate causanda.

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis ibi non sit sacramentum, est tamen ibi aliqua similitudo sacramenti, quæ non est in fornicario vel in adulterino concubitu. Et ideo non est simile.

Et per hoc patet solutio Ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd in tali casu non reputatur bigamus, quia primum matrimonium non habuit perfectam significationem suam. Tamen, si per judicium Ecclesiæ compellatur ad primum redire, et eam cognoscere, statim efficitur irregularis; quia irregularitatem non facit peccatum, sed imperfectio significationis.

ARTICULUS III.

Utrùm contrahatur irregularitas ex hoc quòd aliquis ducit uxorem non virginem.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non contrahatur irregularitas ex hoc quòd aliquis ducit uxorem non virginem. Quia plus impeditur aliquis ex defectu proprio, quàm alieno.

Sed, si ipse contrahens non sit virgo, non efficitur irregularis. Ergo multò minùs, si uxor ejus virgo non sit.

2. Præterea, potest esse quòd aliquis defloravit aliquam, et postea ducat eam in uxorem. Talis autem non videtur fieri irregularis, quia non divisit carnem suam in plures; nec etiam uxor ejus; et tamen ducit corruptam in uxorem. Ergo talis modus bigamiæ non causat irregularitatem.

7. Præterea, nullus potest contrahere irregularitatem, nisi voluntarius. Sed aliquis quandoque duxit uxorem non virginem involuntarius; ut quando credit eam virginem esse, et postea invenit eam corruptam fuisse, cognoscens eam. Ergo talis modus non semper facit irregularitatem.

4. Præterea, corruptio sequens matrimonium est vituperabilior quàm præcedens. Sed, si uxor, postquam est consummatum matrimonium, ab alio cognoscatur, vir non efficitur irregularis; aliàs puniretur pro peccato uxoris: potest etiam esse quòd, postquam hoc sciat, reddat ei debitum poscenti antequam de adulterio accusata condemnetur. Ergo videtur quòd ille modus bigamiæ non causet irregularitatem.

Sed contra est, quod Gregorius dicit: « Præcipimus ne unquam illicitas ordinationes facias, ne bigamum, aut qui virginem non est sortitus in uxorem, aut ignorantem litteras, aut habentem quamlibet partem corporis vitiatam, vel pœnitentiæ vel curiæ, aut cuilibet conditioni obnoxium, ad sacros ordines permittas accedere. »

(Conclusio. — Ex hoc quòd vir uxorem non virginem ducit, irregularis efficitur; non autem ex hoc quòd corruptus non corruptam ducit.)

Respondeo dicendum, quòd in conjunctione Christi et Ecclesiæ, unitas ex utraque parte invenitur. Et ideo sive divisio carnis inveniatur ex parte viri, sive ex parte uxoris, est defectus sacramenti; sed tamen diversimodè, quia ex parte viri requiritur quòd aliam non duxerit uxorem, non quòd sit virgo; sed ex parte uxoris requiritur quòd etiam sit virgo. Cujus ratio à decretis assignatur, quia sponsus significat Ecclesiam militantem, cujus curam gerit episcopus, in qua multæ sunt corruptiones; sed sponsa significat Christum, qui virgo fuit; et ideo ex parte sponsæ requiritur virginitas, sed

non ex parte sponsi, ad hoc quòd aliquis episcopus fieri possit. Sed hæc ratio est expressè contra Apostolum ad *Ephes.*, V : « Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam ; » ex quo apparet quòd *uxor* significat Ecclesiam, et *sponsus* Christum. Et iterum : « Quoniam vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ. » Et ideo alii dicunt quòd per sponsum significatur Christus, per sponsam Ecclesia triumphans, in qua non est aliqua macula; Christus autem habuit primò synagogam quasi concubinam ; et sic non tollitur aliquid de perfectione significationis sacramenti, si priùs habuit sponsus concubinam. Sed hoc est valdè absurdum; quia, sicut est una fides antiquorum et modernorum, ita una Ecclesia; unde illi qui tempore synagogæ Deo serviebant, ad unitatem Ecclesiæ in qua Deo servimus, pertinebant. Et præterea, hoc est expressè contra illud quod habetur, *Jerem.*, III; *Ezech.*, XVI, et *Oseæ*, II, ubi expressè fit mentio de desponsatione synagogæ ; unde non fuit sicut concubina, sed sicut uxor. Et præterea, secundùm hoc fornicatio esset sacramentum illius conjunctionis; quod est absurdum. Et ideo Gentilitas, priusquam desponsaretur à Christo in fide Ecclesiæ, corrupta fuit à diabolo per idololatriam. Et ideo aliter dicendum quòd defectus in ipso sacramento causat irregularitatem. Corruptio autem carnis extra matrimonium contingens, quæ præcessit matrimonium, nullum defectum facit in sacramento ex parte illius in quo est corruptio; sed facit defectum ex parte alterius, quia actus contrahentis matrimonium non cadit supra seipsum, sed supra alterum; et ideo ex termino specificatur, qui etiam est respectu illius actus quasi materia sacramenti. Unde, si mulier esset ordinis susceptiva, sicut efficitur vir irregularis ex hoc quòd ducit uxorem corruptam, non autem ex hoc quòd corruptus contrahit; ita fieret mulier irregularis, si contraheret cum corrupto, non autem si contraheret corrupta, nisi in alio matrimonio priùs corrupta fuisset.

Et per hoc patet solutio Ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd in tali casu sunt diversæ opiniones. Tamen probabiliùs est quòd non sit irregularis, quia « carnem suam non divisit in plures. »

Ad tertium dicendum, quòd irregularitas non est pœna inflicta, sed defectus quidam sacramenti; et ideo non oportet quòd semper sit voluntaria bigamia, ad hoc quòd irregularitatem causet. Et ideo ille qui uxorem ducit corruptam, quam virginem credit, irregularis est eam cognoscens.

Ad quartum dicendum, quòd si mulier fornicetur post matrimonium contractum, non efficitur ex hoc vir irregularis, nisi post corruptionem adulterinam eam iterato cognoscat; quia alias corruptio uxoris nullo modo cadit sub actu matrimoniali viri. Sed, si etiam per jus compellatur ei reddere debitum, vel etiam ex conscientia propriâ, illa petente, debitum reddat, ante condemnationem adulterii, irregularis efficitur; quamvis de hoc sint opiniones; sed hoc quod dictum est, est probabilius, quia hic non requiritur quòd sit peccatum, sed significatio tantùm.

ARTICULUS IV.

Utrùm bigamia solvatur per baptismum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd bigamia per baptismum solvatur. Dicit enim Hieronymus *in epistolam ad Titum*, quòd « si quis ante baptismum plures uxores habuit, vel unam ante, et aliam post, non est bigamus. Ergo bigamia per baptismum solvitur.

2. Præterea, « qui facit quod majus est, facit quod minus est. » Sed baptismus tollit omne peccatum, quod est gravius quàm irregularitas. Ergo tollit bigamiæ irregularitatem.

3. Præterea, baptismus tollit omnem pœnam ex actu provenientem. Sed irregularitas bigamiæ est hujusmodi. Ergo, etc.

4. Præterea, bigamus est irregularis in quantum deficit à repræsentatione Christi. Sed per baptismum plenè Christo conformamur. Ergo solvitur illa irregularitas.

5. Præterea, sacramenta novæ legis sunt magis efficacia quàm sacramenta veteris legis. Sed sacramenta veteris legis solvebant irregularitates, ut in principio libri IV. *Sententiarum* dictum est à Magistro. Ergo et baptismus, qui est efficacissimum sacramentum in nova lege, solvit irregularitatem ex bigamia contractam.

Sed contra est, quod Augustinus dicit : « Acutiùs intelligunt, qui nec eum qui catechumenus aut paganus habuit alteram, ordinandum censuerunt; quia de sacramento agitur, non de peccato. »

Præterea, sicut idem ibidem dicit, « femina, si catechumena vel pagana vitiata est, non potest inter Dei virgines post baptismum consecrari. » Ergo, eadem ratione, nec bigamus ante baptismum ordinari.

(Conclusio. — Sicut baptismus non tollit conjugium, sic nec bigamia irregularitatem tollere potest.)

Respondeo dicendum, quòd baptismus solvit culpas, et non solvit conjugia. Unde, cùm ex ipso conjugio sequatur irregularitas, per baptismum tolli non potest, ut Augustinus dicit (*ubi suprà*).

Ad primum ergo dicendum, quòd in casu isto non tenetur Hieronymi opinio; nisi fortè velimus eum exponere quòd loquitur quantùm ad superioris dispensationem.

Ad secundum dicendum, quòd non oportet ut quod facit majus, faciat minus, nisi sit ad illud ordinatum. Et hoc deficit in proposito, quia baptismus ad irregularitatem tollendam non ordinatur.

Ad tertium dicendum, quòd hoc intelligendum est de pœnis quæ consequuntur ex actuali peccato, quasi inflictæ vel infligendæ; non enim aliquis per baptismum virginitatem recuperat, nec similiter carnis indivisionem.

Ad quartum dicendum, quòd baptizatus conformatur Christo quantùm ad virtutem mentis, sed non quantùm ad statum carnis, qui consideratur in virginitate vel divisione carnis.

Ad quintum dicendum, quòd illæ irregularitates ex levibus causis non perpetuis erant contractæ. Et ideo etiam per illa sacramenta auferri poterant; et iterum erant ad hoc ordinata. Non autem baptismus ad hoc ordinatur.

ARTICULUS V.

Utrùm cum bigamo liceat dispensare.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd cum bigamo non liceat dispensare. Quia extra *De bigamis*, cap. *Nuper*, dicitur: « Cum clericis qui, in quantum in ipsis fuit, secundas sibi mulieres conjunxerunt matrimonialiter, tanquam cum bigamis non licet dispensare. »

2. Præterea, « contra jus divinum non licet dispensare. » Sed omnia quæ in Canone dicuntur, ad jus divinum pertinent. Cùm ergo Apostolus in Scriptura canonica dicat (I. *Tim.*, III) : « Oportet Episcopum unius uxoris virum esse, » videtur quòd in hoc non possit dispensari.

3. Præterea, « nullus potest dispensare in his quæ sunt de necessitate sacramenti. » Sed non esse irregularem, est de necessitate sacramenti ordinis, cùm significatio, quæ est sacramento essentialis, desit in eo qui est irregularis. Ergo non potest in hoc dispensari.

4. Præterea, « hoc quod rationabiliter factum est, non potest rationabiliter mutari. » Si ergo potest rationabiliter dispensari cum bigamo, irrationabiliter est ei adjuncta irregularitas; quod est inconveniens.

Sed contra est, quòd Lucius Papa dispensavit cum episcopo Panormitano, qui erat bigamus (1).

Præterea, Martinus Papa dicit: « Lector, si viduam uxorem accipiat, in lectoratu permaneat; aut si necessitas fuerit, subdiaconus fiat, nihil autem supra. Similiter, si bigamus fuerit. » Ergo, ad minùs usque ad subdiaconatum, cum eo dispensari potest.

(Conclusio. — Cùm irregularitas bigamiæ non sit de jure naturali, sed positivo, potest Papa cum bigamo dispensare in omnibus ordinibus; episcopus verò solùm in minoribus, nisi in quibusdam casibus.)

Respondeo dicendum, quòd bigamiæ non est adjuncta irre-

(1) Ita refert Glossa in *Decret.*, dist. 34, cap. *Lector*.

gularitas de jure naturali, sed de jure positivo. Nec iterum est de essentialibus ordinis, quòd aliquis non sit bigamus; quod patet ex hoc quòd si aliquis bigamus ad ordines accedat, characterem accipit. Et ideo Papa dispensare potest in tali irregularitate totaliter; sed episcopus, quantùm ad minores ordines; et quidam dicunt quòd etiam quantùm ad majores, in illis qui volunt Deo in religione servire, propter vitandum religiosorum discursum.

Ad primum ergo dicendum, quòd per illam Decretalem ostenditur eadem esse difficultas dispensandi in illis qui de facto cum pluribus contraxerunt, ac si de jure contraxissent; non quòd subtrahatur simpliciter potestas Papæ dispensandi in talibus.

Ad secundùm dicendum, quòd hoc est verum quantùm ad ea quæ sunt de jure naturali, et quantùm ad ea quæ sunt de necessitate sacramentorum, et fidei. Sed in aliis quæ sunt de institutione apostolorum, cùm Ecclesia habeat nunc eamdem potestatem statuendi et destituendi quam tunc habuit, potest per eum qui primatum tenet in Ecclesia dispensari.

Ad tertium dicendum, quòd non quælibet significatio est de essentia sacramenti, sed tantùm illa quæ pertinet ad effectum sacramenti. Et talis non tollitur per irregularitatem.

Ad quartum dicendum, quòd in particularibus non potest inveniri ratio quæ omnibus competat æqualiter, propter eorum diversitatem. Et ideo quod universaliter statutum est rationabiliter, consideratis his quæ in pluribus accidunt, potest etiam per dispensationem rationabiliter removeri in aliquo casu determinato?

QUÆSTIO LXVII.

De libello repudii, in septem articulos divisa.

Deinde considerandum est de libello repudii.

Circa quod quæruntur septem (1). 1° Utrùm inseparabilitas matrimonii sit de lege naturæ. 2° Utrùm repudiare uxorem possit esse licitum per dispensationem. 3° Utrùm sub lege Moysi fuerit licitum. 4° Utrùm liceat uxori repudiatæ alium virum accipere. 5° Utrùm liceat viro repudiatam à se iterum ducere. 6° Utrùm causa repudii fuerit odium uxoris. 7° Utrùm causæ repudii deberent libello scribi.

ARTICULUS I.

Utrùm inseparabilitas uxoris sit de lege naturæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd inseparabilitas uxoris non sit de lege naturæ. Lex enim naturæ communis est apud omnes. Sed nulla lege, præter legem Christi, fuit prohibitum uxorem dimittere. Ergo inseparabilitas uxoris non est de lege naturæ.

2. Præterea, sacramenta non sunt de lege naturæ. Sed inseparabilitas matrimonii ad sacramenti bonum pertinet. Ergo non est de lege naturæ.

3. Præterea, conjunctio viri et feminæ in matrimonio ordinatur principaliter ad prolis generationem, et educationem, et instructionem, ut dictum est (quæst. 65, art. 3). Sed hæc omnia aliquo certo tempore consummantur. Ergo post illud tempus licet uxorem dimittere, sine aliquo præjudicio legis naturæ.

4. Præterea, ex matrimonio principaliter quæritur bonum prolis. Sed inseparabilitas matrimonii est contra bonum prolis, quia, ut tradunt philosophi, aliquis vir non potest ex aliqua

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 1 et seqq.

femina prolem accipere, qui tamen ex alia accipere posset, et quæ etiam ab alio viro imprægnaretur. Ergo inseperabilitas matrimonii magis est contra legem naturæ, quàm de lege naturæ.

Sed contra, illud præcipuè est de lege naturæ, quod natura bene instituta accepit in sui principio. Sed inseparabilitas matrimonii est hujusmodi, ut patet *Matth.*, XIX. Ergo est de lege naturæ.

Præterea, de lege naturæ est quòd homo Deo non contrarietur. Sed homo quodammodo contrarius esset Deo, si separaret quos Deus conjunxit. Cùm ergo ex hoc habeatur inseparabilitas matrimonii, *Matth.*, XIX, videtur quòd sit de lege naturæ.

(Conclusio. — Cùm conjugii fines sint ita lege naturæ constituti, ut perpetuò liberi educentur hæredesque instituantur, meritò, eodem jure, vir ab uxore separari non potest.)

Respondeo dicendum, quòd matrimonium ex intentione naturæ ordinatur ad educationem prolis, non solùm ad aliquod tempus, sed per totam vitam prolis. Unde de lege naturæ est quòd parentes filiis thesaurizent, et filii parentum hæredes sint. Et ideo, cùm proles sit commune bonum viri et uxoris, oportet eorum societatem perpetuò permanere indivisam, secundùm legis naturæ dictamen; et sic inseparabilitas matrimonii est de lege naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd sola lex Christi humanum genus ad perfectum adduxit, reducens illud in statum novitatis naturæ. Unde et in lege Moysi, et in legibus humanis, non potuit totum auferri quod contra legem naturæ erat; hoc enim soli legi *spiritûs vitæ* reservatum est.

Ad secundum dicendum, quòd inseparabilitas competit matrimonio, secundùm quòd est signum perpetuæ conjunctionis Christi et Ecclesiæ; et secundùm quòd est in officium naturæ ad bonum prolis ordinatum, ut dictum est (in corp. art.). Sed, quia separatio matrimonii magis directè repugnat significationi sacramenti, quàm prolis bono, cui ex consequenti repugnat, ut dictum est (qu. 65, art. 2, ad 5), inseparabilitas matrimonii magis in bono sacramenti intelligitur, quàm in bono prolis, quamvis in utroque intelligi possit; et secundùm quòd per-

tinet ad bonum prolis, erit de lege naturæ; non autem secundùm quòd pertinet ad bonum sacramenti.

Ad tertium patet solutio ex dictis (in corp. art.).

Ad quartum dicendum, quòd matrimonium principaliter ordinatur ad bonum commune, ratione principalis finis, qui est bonum prolis; quamvis etiam ratione finis secundarii ordinetur ad bonum personæ matrimonium contrahentis, prout per se est in remedium concupiscentiæ. Et ideo in legibus matrimonii magis attenditur quid omnibus expediat, quàm quid uni competere possit. Quamvis ergo matrimonii inseparabilitas impediat bonum prolis in aliquo homine, tamen est conveniens ad bonum prolis simpliciter. Et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS II.

Utrum potuerit esse licitum per dispensationem, uxorem dimittere.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd uxorem dimittere, per dispensationem non potuerit esse licitum. Illud enim quod est in matrimonio contra bonum prolis, est contra prima præcepta legis naturæ, quæ indispensabilia sunt. Sed dimissio uxoris est hujusmodi, ut ex dictis patet (art. 1). Ergo, etc.

2. Præterea, concubina differt præcipuè ab uxore in hoc quòd non est inseparabiliter juncta. Sed habere concubinam fuit indispensabile. Ergo et dimittere uxorem.

3. Præterea, homines ita sunt modo receptibiles dispensationis, sicut olim fuerunt. Sed modò non potest dispensari cum aliquo, ut uxorem dimittat. Ergo nec olim.

Sed contra, Agar cognita est ab Abraham uxorio affectu, ut dictum est (qu. 65, art. 5). Sed ipse eam præcepto divino ejecit (*Genes.*, XXI), et non peccavit. Ergo potuit per dispensationem fieri licitum quòd homo uxorem dimitteret.

(Conclusio. — Sive inseparabilitas matrimonii inter prima præcepta legis naturæ, sive inter secunda contineatur, sub dispensatione cadere potest.)

Respondeo dicendum, quòd dispensatio in præceptis præcipuè quæ sunt aliquo modo legis naturæ, est sicut mutatio

cursûs naturalis rei; qui quidem mutari dupliciter potest: uno modo, ex aliqua causa naturali, per quam alia causa naturalis impeditur à cursu suo; sicut est in omnibus quæ in minori parte casualiter accidunt in natura. Sed per hunc modum non variatur cursus rerum naturalium quæ sunt semper, sed quæ sunt frequenter. Alio modo, per causam penitus supernaturalem; sicut in miraculis accidit. Et hoc modo potest mutari cursus naturalis, non solùm qui est ordinatus ut sit frequenter, sed qui est ordinatus etiam ut sit semper; ut patet in statione solis, tempore Josue, et reditu ejus, tempore Ezechiæ, et de eclipsi miraculosa, tempore passionis Christi. Sic etiam ratio dispensationis in præceptis legis naturæ quandoque est in causis inferioribus; et sic dispensatio cadere potest super secunda præcepta legis naturæ, non autem super prima, quia illa sunt quasi semper existentia, ut dictum est (qu. 65, art. 2), de pluralitate uxorum, et hujusmodi. Aliquando autem est tantùm in causis superioribus, et tunc potest dispensatio esse divinitus, etiam contra prima præcepta legis naturæ, ratione alicujus mysterii divini significandi vel ostendendi; sicut patet de dispensatione in præcepto Abrahæ facto de occisione filii innocentis. Tales autem dispensationes non fiunt communiter ad omnes, sed ad aliquas singulares personas; sicut etiam in miraculis accidit. Si ergo inseparabilitas matrimonii inter prima præcepta legis naturæ contineatur, solùm hoc secundo modo sub dispensatione cadere potuit; si autem sit inter secunda præcepta legis naturæ, etiam primo modo cadere potuit sub dispensatione. Videtur autem magis inter secunda præcepta legis naturæ contineri; inseparabilitas enim matrimonii non ordinatur ad prolis bonum, quod est principalis matrimonii finis, nisi quantùm ad hoc quòd per parentes filiis provideri debet in totam vitam, per debitam præparationem eorum quæ sunt necessaria in vita. Hujusmodi autem præparatio non est de prima intentione naturæ, secundùm quam omnia sunt communia. Et ideo non videtur esse contra primam intentionem naturæ dimissio uxoris; et, per consequens, nec contra prima præcepta, sed contra secunda legis naturæ. Unde etiam primo modo sub dispensatione posse cadere videtur.

Ad primum ergo dicendum, quòd in bono prolis, secundùm quòd est de prima intentione naturæ, intelligitur procreatio, et nutritio, et instructio, quousque proles ad perfectam ætatem ducatur; sed quòd ei provideatur in posterum per hæreditatis et aliorum bonorum dimissionem, videtur pertinere ad secundam legis naturæ intentionem.

Ad secundum dicendum, quòd habere concubinam est contra bonum prolis, quantùm ad id quod natura in eo prima intentione intendit; scilicet educationem et instructionem, quæ requirit diuturnam commansionem parentum; quod non est in concubina, quæ ad tempus assumitur. Et ideo non est simile. Tamen quantùm ad secundam intentionem, etiam habere concubinam sub dispensatione cadere potest, ut patet *Osee*, I.

Ad tertium dicendum, quòd inseparabilitas, quamvis sit de secunda intentione matrimonii, prout est in officium naturæ, est tamen de prima intentione ipsius, prout est sacramentum Ecclesiæ. Et ideo ex quo institutum est ut sit Ecclesiæ sacramentum, manente tali institutione, non potest sub dispensatione cadere, nisi fortè secundo modo dispensationis.

ARTICULUS III.

Utrùm sub lege Moysi licitum fuerit uxorem dimittere.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd sub lege Moysi fuerit licitum uxorem dimittere. Unus enim modus consentiendi est « non prohibere, cùm prohibere possit (1). » Consentire autem illicito est illicitum. Cùm ergo Moyses non prohibuerit uxoris repudium, nec peccaverit, quia « lex sancta est, » ut dicitur *Rom.*, VII, videtur quòd repudium fuerit aliquando licitum.

2. Præterea, « Prophetæ locuti sunt Spiritu sancto inspirati, » ut patet II. *Petr.*, I. Sed *Malach.*, II, dicitur : « Cùm odio habueris, dimittè. » Ergo, cùm illud quod Spiritus sanc-

(1) Est ex Eleutherio Papa, ex *Decretis*, Causâ II, qu. 7, cap. *Negligere*, videre est.

tus inspirat, non sit illicitum, videtur quòd repudium uxoris semper fuerit licitum.

3. Præterea, Chrysostomus dicit quòd sicut apostoli permiserunt secundas nuptias, ita Moyses permisit libellum repudii. Sed secundæ nuptiæ non sunt peccatum. Ergo nec repudium uxoris, sub lege Moysi.

4. Sed contra est, quod Dominus dicit, *Matth.*, XIX, quòd « libellus repudii datus est à Moyse Judæis, propter duritiam cordis eorum. » Sed duritia cordis eorum non excusabat eos à peccato. Ergo neque lex de libello repudii.

5. Præterea, Chrysostomus dicit *super Matthæum* (ut supra), quòd « Moyses dando libellum repudii, non justitiam Dei monstravit, sed à peccato abstulit culpam peccandi, ut quasi secundùm legem agentibus Judæis, peccatum eorum non videretur esse peccatum. »

(CONCLUSIO. — Non licebat Dei mandato, sub lege Moysi, uxorem repudiare, sed propter duritiam cordis Judæorum illis permittebatur, ut majus malum evitaretur.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd illi qui, sub lege, uxorem, dato libello repudii, dimittebant, non excusabantur à peccato, quamvis excusarentur à pœna secundùm legem infligenda; et propter hoc dicitur Moyses libellum repudii permisisse. Et sic ponunt quatuor modos permissionis : unum, *per privationem præceptionis*, ut quando majus bonum non præcipitur, minus bonum permitti dicitur, sicut Apostolus non præcipiendo virginitatem, matrimonium permisit, I. *Cor.*, VII. Secundum, *per privationem prohibitionis*, sicut venialia dicuntur permissa, quia non sunt prohibita. Tertium, *per privationem cohibitionis;* et sic peccata omnia dicuntur permitti à Deo, in quantum non impedit, cùm impedire possit. Quartum, *per privationem punitionis;* et sic libellus repudii in lege permissus fuit, non quidem propter aliquod majus bonum consequendum, sicut fuit dispensatio de pluribus uxoribus habendis, sed propter majus malum cohibendum, scilicet uxoricidium, ad quod Judæi proni erant, propter corruptionem irascibilis; sicut et permissum est eis ad extraneos fœnerari, propter corruptionem aliquam in concupisci-

bili, ne scilicet fratribus suis fœnerareatur; et sicut etiam, propter corruptionem suspicionis in rationali, fuit permissum sacrificium zelotypiæ, ne sola suspicio apud eos judicium corrumperet. — Sed quia lex vetus, quamvis gratiam non conferret, tamen ad hoc tota erat ut peccatum ostenderet, ut communiter sancti dicunt, ideo aliis videtur quòd si repudiando uxorem peccassent, hoc saltem eis per legem aut prophetas indicari debuisset, *Isai.*, LVIII : « Annuntia populo meo scelera eorum; » aliàs viderentur nimis esse neglecti, si ea quæ necessaria sunt ad salutem, quæ non cognoscebant, nunquam eis nuntiata fuissent. Quod non potest dici, cùm justitia legis tempore suo observata, vitam mereretur æternam. Et propter hoc dicunt quòd quamvis repudiare uxorem, per se sit malum, tamen ex permissione divina licitum fiebat. Et hoc confirmant auctoritate Chrysostomi (ut supra), qui dicit quòd « à peccato abstulit culpam legislator, quando permisit repudium. » Et quamvis hoc probabiliter dicatur, tamen primum communiùs sustinetur. Ideo ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquis qui potest prohibere, non peccat, si à prohibitione abstineat, non sperans correctionem, sed majus malum æstimans ex tali prohibitione occasionem sumere. Et sic accidit Moysi; unde, divina auctoritate fretus, libellum repudii non prohibuit.

Ad secundum dicendum, quòd prophetæ, Spiritu sancto inspirati, non dicebant dimittendam esse uxorem, quasi Spiritùs sancti præceptum sit, sed quasi permissum, ne mala pejora fierent.

Ad tertium dicendum, quòd illa permissionis similitudo non est intelligenda quantùm ad omnia, sed solùm quantùm ad causam eamdem, quia utraque permissio ad vitandam turpitudinem facta est.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis duritia cordis non excusaret à peccato, tamen permissio ex duritie facta, excusat; quædam enim prohibentur sanis, quæ non prohibentur infirmis corporaliter; nec tamen infirmi peccant, permissione sibi factâ utentes.

Ad quintum dicendum, quòd aliquod bonum potest inter-

mitti dupliciter : uno modo, propter aliquod majus bonum consequendum. Et tunc intermissio illius boni ex ordine ad majus bonum accipit honestatem ; sicut intermittebatur singularitas uxoris honeste à Jacob, propter bonum prolis. Alio modo bonum aliquod intermittitur, ad vitandum majus malum. Et tunc, si auctoritate ejus qui dispensare potest hoc fiat, reatum talis boni intermissio non habet, sed honestatem etiam non acquirit. Et sic indivisibilitas matrimonii, in lege Moysi, intermittebatur propter majus malum vitandum, scilicet uxoricidium. Et ideo Chrysostomus dicit (ut supra) quòd « à peccato abstulit culpam ; » quamvis enim inordinatio maneret in repudio, ex qua *peccatum* dicitur, tamen reatum pœnæ non habebat neque temporalis neque perpetuæ, in quantum divina dispensatione fiebat, et sic erat ab eo culpa ablata. Et ideo etiam ipse ibidem dicit quòd « permissum est repudium, malum quidem, tamen licitum ; » quod quidem illi qui sunt de prima opinione, referunt ad hoc tantùm quòd non habebat reatum temporalis pœnæ.

ARTICULUS IV.

Utrùm liceat uxori repudiatæ alium virum habere.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd liceret uxori repudiatæ alium virum habere. Quia in repudio magis erat iniquitas viri repudiantis, quàm uxoris repudiatæ. Sed vir poterat sine peccato aliam ducere uxorem. Ergo et uxor sine peccato alium virum ducere poterat.

2. Præterea, Augustinus dicit de duabus uxoribus, quòd « quando mos erat, peccatum non erat. » Sed tempore legis veteris erat talis consuetudo, quòd repudiata alium virum ducebat, ut patet *Deut.*, XXIV : « Cùm, egressa, alterum virum duxerit, » etc. Ergo uxor non peccat alteri viro se jungendo.

3. Præterea, *Matth.*, V, Dominus justitiam novi Testamenti ostendit superabundantem esse respectu justitiæ veteris Testamenti. Hoc autem dicit ad justitiæ novi Testamenti superabundantiam pertinere, quòd uxor repudiata non ducit alterum virum. Ergo in veteri lege licebat.

4. Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, V: « Qui dimissam duxerit, mœchatur. » Sed mœchia nunquam fuit in veteri Testamento licita. Ergo nec uxori repudiatæ licuit alium virum habere.

5. Præterea, *Deuter.*, XXIV, dicitur quòd « mulier repudiata quæ alium virum duceret, polluta erat et abominabilis facta coram Domino. » Ergo peccabat, alium virum ducendo.

(Conclusio. — Cùm mulier quanto tempore vivit, alligata sit legi viri, non potest etiam repudiata alteri nubere, nisi ex dispensatione divina ei permissum fuerit.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm primam opinionem, post repudium uxor peccabat alium virum ducendo, quia adhuc primum matrimonium non erat solutum; mulier enim, « quanto tempore vir vivit, alligata est legi viri, » *ad Rom.*, VII. Non autem poterat simul plures viros habere. Sed, secundùm secundam opinionem, sicut licebat viro ex dispensatione divina uxorem repudiare, ita uxori alium virum ducere, quia inseparabilitas matrimonii ex causa divinæ dispensationis tollebatur, qua inseparabilitate manente, intelligitur verbum Apostoli. Ut ergo ad utrasque rationes respondeamus:

Ad primum ergo dicendum, quòd viro licebat plures uxores simul habere secundùm dispensationem divinam; et ideo, unâ dimissâ, etiam matrimonio non absoluto, poterat aliam ducere. Sed nunquam uxori licuit habere plures viros. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd in illo verbo Augustini, *mos* non ponitur pro consuetudine, sed pro actu honeste, secundùm quòd à more dicitur aliquis *morigeratus*, quia est bonorum morum; et sicut à more philosophia *moralis* nominatur.

Ad tertium dicendum, quòd Dominus, *Matth.*, V, ostendit novam legem abundare per consilia ad veterem, non solùm quantùm ad ea quæ lex vetus licita faciebat, sed etiam quantùm ad ea quæ in veteri lege illicita erant. Sed à multis licita putabantur, per non rectam præceptorum expositionem; sicut patet de odio inimici. Et ita est etiam de repudio.

Ad quartum dicendum, quòd verbum Domini intelligitur quantùm ad tempus novæ legis, in quo dicta permissio est

sublata. Et sic etiam intelligitur quoddam verbum Chrysostomi, qui dicit quòd « qui secundùm legem dimittit uxorem, quatuor facit iniquitates; quia quoad Deum existit homicida (in quantum habet propositum occidendi uxorem, nisi eam dimitteret); et quia dimittit non fornicantem (in quo solo casu lex Evangelii uxorem dimittere permittit); et similiter quia facit eam adulteram, et illum adulterum cui copulatur. »

Ad quintum dicendum, quòd quædam Glossa interlinealis dicit: « Polluta est et abominabilis, scilicet illius judicio qui quasi pollutam eam priùs dimisit; » et sic non oportet quòd sit polluta simpliciter. Vel dicitur polluta eo modo quo immundus dicebatur qui mortuum tangebat vel leprosum, non immunditiâ culpæ, sed cujusdam irregularitatis legalis. Unde et sacerdoti non licebat viduam aut repudiatam ducere in uxorem.

ARTICULUS V.

Utrùm liceat viro repudiatam à se accipere.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd licebat viro repudiatam à se iterum accipere. Licet enim corrigere quod malè factum est. Sed malè factum erat quòd vir uxorem repudiabat. Ergo licebat hoc corrigere, reducendo uxorem ad se.

2. Præterea, semper licuit peccanti indulgere, cùm sit mortale præceptum, quod in omni lege manet. Sed vir, accipiendo uxorem repudiatam, ei peccanti indulgebat. Ergo hoc licitum erat.

3. Præterea, *Deuter.*, XXIV, ponitur pro causa quare uxor repudiata non possit iterum accipi, « quia polluta est. » Sed repudiata non polluitur, nisi alterum virum ducendo. Ergo, saltem antequam alium virum duceret, licebat eam accipere.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, XXIV: « Non poterit prior maritus recipere eam, » etc.

(Conclusio. — Ne temerè vir uxorem repudiaret, prohibitum fuit ne semel ab eo repudiatam denuò in uxorem accipiat.)

Respondeo dicendum, quòd in lege de libello repudii duo erant permissa; scilicet: dimittere uxorem, et uxorem dimis-

sam alteri jungi; et duo præcepta; scilicet : scriptura libelli repudii, et quòd iterum maritus repudians, eam accipere non posset. Quod quidem, secundùm eos qui primam opinionem tenent, factum fuit in pœnam mulieris quæ alteri nupsit, et in hoc peccato polluta est; sed, secundùm alios, ut vir non de facili uxorem repudiaret, quam postea nullo modo recuperare posset.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad illius mali impedimentum, quod committebat aliquis repudiando uxorem, ordinabatur quòd vir uxorem repudiatam assumere iteratò non posset. Et ideo divinitus ordinatum fuit.

Ad secundum dicendum, quòd semper licuit indulgere peccanti, quantùm ad rancorem cordis, sed non quantùm ad pœnam divinitus taxatam.

Ad tertium dicendum, quòd in hoc duplex est opinio. Quidam enim dicunt quòd licuit uxorem repudiatam viro reconciliari, nisi matrimonio alteri viro esset juncta; tunc enim, propter adulterium cui se mulier voluntariè subdidit, in pœnam dabatur ei quòd ad priorem virum non rediret. Sed quia lex universaliter prohibet, ideo dicunt alii quòd etiam antequam alteri nuberet, non poterat revocari, ex quo repudiata erat; quia pollutio non intelligitur quantùm ad culpam, sed ut dictum est (art. 4, ad 3).

ARTICULUS VI.

Utrùm causa repudii fuerit odium uxoris.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd causa repudii fuerit odium uxoris. Nam *Malach.*, II, dicitur : « Cùm odio habueris, dimitte. » Ergo, etc.

2. Præterea, *Deuter.*, XXIV, dicitur : « Si non invenerit gratiam ante oculos ejus, propter aliquam fœditatem, scribet libellum repudii, et dabit in manu ejus, et dimittet eam de domo sua. » Ergo idem quod priùs.

3. Sed contra, sterilitas et fornicatio magis contrariantur matrimonio quàm odium. Ergo illa potiùs debuerunt esse causa repudii quàm odium.

4. Præterea, odium potest causari ex virtute ejus qui odio habetur. Si ergo odium est sufficiens causa, tunc mulier potuisset re pudiari propter virtutem suam; quod est absurdum.

5. Præterea, *Deuter.*, XXII, dicitur : « Si duxerit vir uxorem, et postea odio habuerit eam, quæsieritque occasiones quibus dimittat eam, objiciens ei stuprum ante conjugium, si in probatione defecerit, verberabitur, et centum siclis argenti condemnabitur, et non poterit dimittere eam omnibus diebus vitæ suæ. » Ergo odium non est sufficiens causa repudii.

(Conclusio. — Repudii proxima causa est odium viri in uxorem, quod cùm ex aliqua causa contrahatur, alias esse causas, sed remotas, repudii fatendum est.)

Respondeo dicendum, quòd causa permissionis repudiandi uxorem fuit vitatio uxoricidii, ut sancti communiter dicunt. Proxima autem causa homicidii est odium; et ideo proxima causa repudii est odium. Sed odium ex aliqua causa causatur, sicut et amor : et ideo oportet etiam aliquas causas repudii ponere remotas, quæ erant causa odii; dicit enim Augustinus in Glossa, *Deuter.*, XIV : « Multæ erant in lege causæ dimittendi uxorem. Solam Christus fornicationem excepit; cæteras verò molestias jubet pro fide et castitate conjugii sustineri. » Hæ autem causæ intelliguntur fœditates, vel in corpore, putà infirmitas vel aliqua notabilis macula; vel in anima, sicut fornicatio vel aliqua hujusmodi quæ in moribus inhonestatem facit. Sed quidam has causas satis probabiliter magis coarctant, dicentes quòd non licebat repudiare nisi propter aliquam causam post matrimonium supervenientem; nec propter quamlibet talem, sed propter illas solùm quæ possunt bonum prolis impedire, vel in corpore, ut sterilitas, aut lepra, aut aliquid hujusmodi; vel in anima, ut si esset malorum morum, quos filii ex conversatione ad ipsam imitarentur. Sed quædam Glossa super illud *Deuter.*, XXIV : « Si non invenerit gratiam, » etc., videtur magis arctare, scilicet ad peccatum, cùm dicit quòd « ibi per fœditatem peccatum intelligitur. » Sed *peccatum* Glossa nominat, non solùm in moribus animæ, sed etiam in natura corporis.

Sic ergo prima duo concedimus.

Ad tertium dicendum, quòd sterilitas et alia hujusmodi sunt causa odii; et sic sunt causæ remotæ.

Ad quartum dicendum, quòd propter virtutem non est aliquis odibilis, per se loquendo, quia bonitas causa est amoris. Et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quòd hoc dabatur in pœnam viri, quòd non posset in perpetuum repudiare uxorem in casu illo, sicut etiam in alio casu, quando puellam defloraverat.

ARTICULUS VII.

Utrùm causæ repudii deberent in libello scribi.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd causæ repudii debebant in libello scribi. Quia per libellum repudii scriptum à pœna legis absolvebatur. Sed hoc omnino videtur injustum, nisi causis sufficientibus repudii assignatis. Ergo illas oportebat scribere in libello.

2. Præterea, ad nihil aliud illa scriptura valere videbatur, nisi ut causæ repudii ostenderentur. Ergo, si non inscribebantur, frustra libellus ille tradebatur.

3. Præterea, hoc Magister dicit in littera.

Sed contra, causæ repudii aut erant sufficientes, aut non. Si sufficientes, præcludebatur mulieri via ad secundas nuptias, quæ ei secundùm legem concedebantur; si autem insufficientes, ostendebatur injustum repudium; et sic repudium fieri non poterat. Ergo nullo modo causæ repudii ibi in speciali scribebantur.

(Conclusio. — Causæ repudii non quidem in speciali, sed in genere, in libello repudii scribebantur, ut morâ interveniente, et scribarum consilio dissuadente, vir à proposito repudiandi desisteret.)

Respondeo dicendum, quòd causæ repudii in speciali non scribebantur in libello, sed in generali, ut ostenderetur justum repudium; sed, secundùm Josephum, ut mulier habens libellum conscriptum de repudio, alteri nubere posset; aliàs enim ei creditum non fuisset; unde in eo erat scriptum tale, secundùm eum: « Promitto tibi quòd nunquam tecum conveniam. » Sed,

secundùm Augustinum, ideo libellus scribebatur, « ut morâ interveniente, et consilio scribarum dissuadente, vir à proposito repudiandi desisteret. »

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO LXVIII.

De filiis illegitimè natis, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de filiis illegitimè natis.

Et circa hoc quæruntur tria (1) : 1° Utrùm qui nascuntur extra verum matrimonium, sint illegitimi. 2° Utrùm illegitimi filii debeant ex hoc damnum reportare. 3° Utrùm possint legitimari.

ARTICULUS I.

Utrùm filii qui nascuntur extra verum matrimonium, sint illegitimi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd filii qui nascuntur extra verum matrimonium, non sint illegitimi. Quia secundùm legem natus, *legitimus filius* dicitur. Sed quilibet nascitur secundùm legem, ad minus naturæ, quæ fortissima est. Ergo quilibet filius dicitur legitimus.

2. Præterea, communiter dicitur quòd legitimus filius est, qui est de legitimo matrimonio natus, vel de eo quod in facie Ecclesiæ legitimum reputatur. Sed contingit quandoque quòd aliquod matrimonium legitimum reputetur in facie Ecclesiæ, quod habet impedimentum ne sit verum matrimonium; et tamen à contrahentibus in facie Ecclesiæ scitur; et si occultè nubant, et impedimentum nesciebant, legitimum videtur in facie Ecclesiæ, ex quo per Ecclesiam non prohibetur. Ergo filii extra verum matrimonium nati, non sunt illegitimi.

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 41, quæst. unic., art. 3, quæstiunc. 1 et seqq.

Sed contra, illegitimum dicitur quod est contra legem. Sed illi qui nascuntur extra matrimonium, nascuntur contra legem. Ergo sunt illegitimi.

(CONCLUSIO.— Liberi qui nascuntur ex simplici fornicatione. non sunt legitimi, sed solùm naturales; qui verò ex stupro au adulterio nascuntur, nec naturales nec legitimi sunt habendi.)

Respondeo dicendum, quòd quadruplex status est filiorum, Quidam enim sunt *naturales et legitimi*, sicut illi qui nascuntur ex vero et legitimo matrimonio; quidam *naturales et non legitimi*, ut filii qui nascuntur ex simplici fornicatione; quidam *legitimi et non naturales*, sicut filii adoptivi; quidam *nec legitimi nec naturales*, sicut spurii nati de adulterio vel de stupro: tales enim nascuntur et contra legem positivam, et contra legem naturæ expressè. Et sic concedendum est quosdam filios esse illegitimos.

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis illi qui nascuntur ex illicito coitu, nascantur secundùm naturam, quæ communis est homini et omnibus animalibus, tamen nascuntur contra legem naturæ, quæ est propria hominibus; quia fornicatio, et adulterium et hujusmodi sunt contra legem naturæ. Et ideo tales secundùm nullam legem sunt legitimi.

Ad secundum dicendum, quòd ignorantia excusat illicitum coitum à peccato, nisi sit affectata. Unde illi qui conveniunt bona fide in facie Ecclesiæ, quamvis sit impedimentum, dum tamen ignorent, non peccant, nec filii sunt illegitimi. Si autem sciant, quamvis Ecclesia sustineat, quæ ignorat impedimentum, non excusantur à peccato, nec filii ab illegitimitate. Si autem nesciant et in occulto contrahant, etiam non excusantur, quia talis ignorantia videtur affectata (1).

(1) Nisi matrimonium illud clandestinum vel in occulto factum Ecclesia postmodum approbarit, ut cap. *Quod nobis, Extra qui filii legitimi*, § *Si autem*, videre est.

ARTICULUS II.

Utrùm filii illegitimi debeant ex hoc aliquod damnum reportare.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd illegitimi filii non debeant ex hoc aliquod damnum reportare. Quia « filius non debet puniri pro peccato patris, » ut patet per sententiam Domini, *Ezech.*, XVIII. Sed quòd iste nascatur ex illicito coitu, non est peccatum proprium, sed peccatum patris. Ergo ex hoc non debet aliquod damnum incurrere.

2. Præterea, justitia humana est exemplata à divina. Sed Deus æqualiter largitur bona naturalia legitimis et illegitimis filiis. Ergo et secundùm jura humana filii illegitimi debent legitimis æquiparari.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, XXV, quòd « Abraham dedit omnia sua bona Isaac, et filiis concubinarum largitus est munera; » et tamen illi non erant ex illicito coitu nati. Ergo multò magis debent illi qui ex illicito coitu nascuntur, hoc damnum reportare, quòd non succedant in bonis paternis.

(Conclusio. — Liberi illegitimi duplici damno afficiuntur: unum est, quia non admittuntur ad actus legitimos; alterum, quòd non succedunt in hæreditate paterna. In sexta tamen parte succedere possunt naturales filii; spurii verò nulla ex parte, nisi quòd eis parentes necessaria suppeditare tenentur.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis dicitur damnum incurrere dupliciter: Uno modo, per hoc quòd ei subtrahitur quod erat ei debitum; et sic filius illegitimus nullum damnum incurrit. Alio modo, per hoc quòd ei aliquid non est debitum, quod aliàs poterat esse ei debitum; et sic filius illegitimus damnum incurrit duplex: unum, quia non admittitur ad actus legitimos, sicut ad officia vel dignitates, quæ requirunt aliquam honestatem in illis qui hæc exercent. Aliud damnum incurrit, quia non succedit in hæreditate paterna. Sed tamen naturales filii succedere possunt in sexta parte tantùm; spurii autem in nulla parte, quamvis ex jure naturali parentes eis in

necessariis providere teneantur; unde pertinet ad sollicitudinem episcopi, ut utrumque parentum cogat ad hoc quòd eis provideant.

Ad primum ergo dicendum, quòd incurrere damnum hoc secundo modo non est pœna. Et ideo non dicimus quòd sit pœna alicui, quòd non succedit in regno aliquo, per hoc quòd non est filius regis; et similiter non est pœna quòd alicui qui non est legitimus, non debentur ea quæ sunt legitimorum filiorum.

Ad secundum dicendum, quòd coitus illegitimus non est contra legem in quantum est actus generativæ virtutis, sed in quantum ex prava voluntate procedit. Et ideo filius illegitimus non incurrit damnum in his quæ acquiruntur per naturalem originem, sed in his quæ per voluntatem fiunt vel possidentur.

ARTICULUS III.

Utrùm filius illegitimus possit legitimari.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd filius illegitimus non possit legitimari. Quantùm enim distat legitimus ab illegitimo, tantum è converso illegitimus à legitimo. Sed legitimus nunquam fit illegitimus. Ergo nec illegitimus unquam fit legitimus.

2. Præterea, coitus illegitimus creat illegitimum filium. Sed coitus illegitimus nunquam fit legitimus. Ergo nec filius illegitimus legitimari potest.

Sed contra, quod per legem inducitur, per legem revocari potest. Sed illegitimitas filiorum est per legem positivam inducta. Ergo potest filius illegitimus legitimari ab eo qui habet auctoritatem legis.

(Conclusio.—Cùm liberi dicantur illegitimi lege positivâ, per eamdem etiam legem legitimari possunt.)

Respondeo dicendum, quòd filius illegitimus potest legitimari, non ut fiat de legitimo coitu natus, quia coitus ille transivit, et nunquam potest fieri legitimus, ex quo semel fuit illegitimus; sed dicitur legitimari, in quantum damna quæ illegitimus filius incurrit, subtrahuntur per legis auctoritatem.

Et sunt sex modi legitimandi : duo secundùm Canones, scilicet cùm quis ducit in uxorem illam ex qua filium illegitimum generavit, si non fuit adulterium; et per specialem indulgentiam et dispensationem domini Papæ. Quatuor autem alii modi sunt secundùm leges. Primus est, si pater filium naturalem curiæ imperatoris offerat; ex hoc enim ipso legitimatur propter curiæ honestatem. Secundus, si pater in testamento nominet eum legitimum hæredem, et filius postmodum testamentum imperatori offerat. Tertius est, si nullus sit filius legitimus, et ipsemet filius seipsum principi offerat. Quartus est, si pater in publico instrumento, vel cum trium testium subscriptione, eum *legitimum* nominet, nec adjiciat *naturalem*.

Ad primum ergo dicendum, quòd alicui potest sine injustitia gratia fieri; sed non potest aliquis damnificari nisi pro culpa. Et ideo magis potest illegitimus fieri legitimus, quàm è converso; etsi enim legitimus aliquando hæreditate privatur pro culpa, non tamen dicitur illegitimus filius, quia generationem legitimam habuit.

Ad secundum dicendum, quòd actus illegitimus habet defectum intra se inseparabilem, quo legi opponitur; et ideo non potest fieri legitimus. Nec est simile de filio illegitimo, qui non habet hujusmodi defectum.

TRACTATUS DE RESURRECTIONE.

QUÆSTIO LXIX.

De his quæ spectant ad resurrectionem, et primò de loco animarum post mortem, in novem articulos divisa.

Post hæc agendum est de his quæ spectant ad statum resurrectionis : postquam enim dictum est de sacramentis quibus homo liberatur à morte culpæ, consequenter dicendum est de resurrectione per quam homo liberatur à morte pœnæ.

Circa tractatum autem resurrectionis tria consideranda sunt : scilicet præcedentia resurrectionem, concomitantia et sequentia ; et ideo primò dicendum est de his quæ pro parte, quamvis non ex toto resurrectionem præcedunt ; secundò, de ipsa resurrectione et circumstantibus eam ; tertiò, de his quæ eam sequuntur.

Præcedentium autem resurrectionem prima consideratio est de receptaculis animarum post mortem eis assignatis ; secunda, de qualitate et pœna animarum separatarum, eis ab igne inflicta ; tertia, de suffragiis quibus animæ defunctorum à vivis adjuvantur ; quarta, de orationibus sanctorum in patria existentium ; quinta, de signis judicium generale præcedentibus ; sexta, de igne ultimæ conflagrationis mundi, quæ faciem Judicis præcedet.

Circa primum quæruntur novem : 1° Utrùm animabus post mortem receptacula assignentur. 2° Utrùm statim post mortem ad cœlum vel infernum animæ deducantur. 3° Utrùm de ipsis locis egredi valeant. 4° Utrùm limbus inferni sit idem quod sinus Abrahæ. 5° Utrùm limbus sit idem quod infernus damnatorum. 6° Utrùm limbus patrum sit idem quod limbus puerorum. 7° Utrùm sit idem locus in quo animæ purgantur et in

quo puniuntur damnati. 8° Utrùm purgatorium detur post hanc vitam. 9° Utrùm tot receptacula debeant distingui.

ARTICULUS I.

Utrùm animabus post mortem receptacula assignentur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd animabus post mortem receptacula non assignentur. Sicut enim dicit Boetius in lib. *De Hebdomadibus*, « communis animi conceptio est apud sapientes, incorporalia in loco non esse ; » cui concordat quod Augustinus dicit in XII. *Super Genes. ad lit.* : « Citò quidem responderi potest ad corporalia loca animam non ferri, nisi cum aliquo corpore, vel non localiter ferri. » Sed anima separata à corpore non habet aliquod corpus, sicut ibidem Augustinus dicit. Ergo ridiculum est animabus separatis aliqua receptacula assignare.

2. Præterea, omne quod habet locum determinatum, magis convenit cum illo loco quàm cum alio. Sed animæ separatæ, sicut etiam quælibet aliæ spirituales substantiæ, indifferenter se habent ad omnia loca ; non enim potest dici quòd cum alio quibus corporibus conveniant et ab aliis differant, cùm ab omnibus conditionibus corporalibus penitus sint remotæ. Ergo eis receptacula determinata non sunt assignanda.

3. Præterea, animabus separatis non assignatur aliquid post mortem, nisi quod cedat in pœnam vel in præmium. Sed corporalis locus non potest eis cedere in pœnam vel in præmium, cùm à corporibus nihil recipiant. Ergo non sunt eis assignanda certa receptacula.

Sed contra : cœlum empyreum est locus corporalis ; et tamen ipsum factum « mox sanctis angelis est repletum, » ut Strabus dicit in Glossa (*Gen.*, I). Cùm ergo angeli sint incorporei, sicut et animæ separatæ, videtur quòd etiam animabus separatis sint certa receptacula assignanda.

Præterea, hoc patet per id quod Gregorius in IV. *Dialog.* narrat, scilicet animas post mortem ad diversa loca corporalia esse deductas, ut patet de Paschasio quem Germanus Capuanus Episcopus in balneis invenit (cap. 40), et de anima

Theodorici regis quam dicit ad gehennam esse deductam (cap. 30). Ergo animæ post mortem habent certa receptacula.

(Conclusio. — Sicut Deum esse in cœlo dicimus, ita animabus beatis quæ deitatis perfectè participes sunt, loca in cœlis assignari; animabus verò quæ hujusmodi deitatis sunt expertes, contraria loca deputari asserimus.)

Respondeo dicendum, quòd quamvis substantiæ spirituales secundùm *esse* suum à corpore non dependeant, corporalia tamen à Deo mediantibus spiritualibus gubernantur, ut dicit Augustinus in III. *De Trinit.*, et Gregorius in IV. *Dialog.*: et ideo est quædam convenientia spiritualium substantiarum ad corporales substantias per congruentiam quamdam, ut scilicet dignioribus substantiis digniora corpora adaptentur; unde etiam philosophi secundùm ordinem mobilium posuerunt ordinem substantiarum separatarum. Quamvis autem animabus post mortem non assignentur aliqua corpora quorum sint formæ vel determinati motores, determinantur tamen eis quædam corporalia loca per congruentiam quamdam, secundùm gradus dignitatis earum, in quibus sint quasi in loco, eo modo quo incorporalia esse possunt in loco, secundùm quòd magis vel minùs accedunt ad primam substantiam, cui locus superior per congruentiam deputatur, scilicet Deum, cujus sedem cœlum Scriptura esse denuntiat. Et ideo animas quæ sunt in participatione perfecta deitatis, in cœlo esse ponimus; animas verò quæ participatione hujusmodi impediuntur, loco contrario dicimus deputari.

Ad primum ergo dicendum, quòd incorporalia non sunt in loco, modo aliquo nobis noto et consueto, secundùm quòd dicimus corpora propriè in loco esse; sunt tamen in loco, modo substantiis spiritualibus convenienti, qui nobis plenè manifestus esse non potest.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est convenientia vel similitudo. Una quæ est per participationem ejusdem qualitatis, sicut calida ad invicem conveniunt; et talis convenientia in corporalium ad loca corporalia esse non potest. Alia per quamdam proportionalitatem secundùm quam in Scripturis metaphoricè corporalia ad spiritualia transferuntur; quo modo

in Scripturis Deus dicitur esse sol, quia est principium vitæ spiritualis, sicut sol vitæ corporalis : et secundùm hanc convenientiam, quædam animæ cum quibusdam locis magis conveniunt, sicut animæ spiritualiter illuminatæ cum corporibus luminosis; animæ verò obtenebratæ per culpam, cum locis tenebrosis.

Ad tertium dicendum, quòd anima separata directè nihil recipit à locis corporalibus per modum quo corpora recipiunt, quæ conservantur à suis locis; sed ipsæ animæ ex hoc quòd cognoscunt se talibus locis deputari, sibi gaudium ingerunt vel mœrorem; et sic locus cedit in pœnam vel præmium.

ARTICULUS II.

Utrùm statim post mortem animæ deducantur ad cœlum vel ad infernum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd statim post mortem nullæ animæ deducantur ad cœlum vel ad infernum. Quia super illud *Ps.* XXXVI : « Adhuc pusillum, et non erit peccator, » dicit Glossa quòd « sancti liberantur in fine vitæ; post istam tamen vitam nondum erunt ubi erunt sancti, quibus dicitur : Venite benedicti Patris mei. » Sed illi sancti erunt in cœlo. Ergo sancti post hanc vitam non statim ascendunt ad cœlum.

2. Præterea, Augustinus dicit in *Enchirid.* (cap. 109), quòd « tempus inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum animas abditis receptaculis continet, sicut unaquæque digna est requie vel ærumnâ. » Sed hæc abdita receptacula non possunt intelligi *cœlum* et *infernus*, quia in illis, etiam post resurrectionem ultimam, animæ cum corporibus erunt; unde pro nihilo distingueret « tempus ante resurrectionem et post resurrectionem. » Ergo non erunt nec in inferno nec in paradiso usque ad diem judicii.

3. Præterea, major est gloria animæ quàm corporum. Sed simul omnibus redditur gloria corporum, ut sit major lætitia singulorum ex communi gaudio, ut patet per hoc quod super illud *ad Hebr.*, XI : « Deo pro nobis melius aliquid provi-

dente, etc., » dicit Glossa : « Ut in communi gaudio omnium, majus fiat singulorum. » Ergo multò fortiùs gloria animarum debet differri usque ad finem, ut simul omnibus reddatur.

4. Præterea, pœna et præmium quæ per sententiam judicii redduntur, judicium præcedere non debent. Sed ignis inferni et gaudium paradisi dabuntur omnibus per sententiam judicantis Christi (scilicet in ultimo judicio), ut patet *Matth.*, XXV. Ergo ante diem judicii nullus ascendit in cœlum, vel descendit ad inferos.

Sed contra, quod dicitur II. *Corinth.*, V : « Scimus quoniam si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quòd ædificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, æternam in cœlis. » Ergo dissoluta anima habet mansionem quæ ei in cœlis fuerat conservata.

Præterea, *Philip.*, I, dicit Apostolus : « Cupio dissolvi, et esse cum Christo, » ex quo sic arguit Gregorius in IV. *Dial.* (cap. 25) : « Qui ergo Christum esse in cœlo non dubitat, nec Pauli animam in cœlo esse negat. » Sed non est negandum Christum esse in cœlo, cùm sit articulus fidei. Ergo nec dubitandum est animas sanctorum ad cœlos ferri. Quòd etiam aliquæ animæ ad infernum descendant statim post mortem, patet *Luc.*, XVI : « Mortuus est autem et dives, et sepultus est in inferno. »

(Conclusio. — Sicut corpora levitate suâ aut gravitate sursùm aut deorsùm feruntur, nisi aliquid sit impedimento ; sic etiam animæ è carcere corporis liberatæ, præmio percepto, in cœlum (nisi peccatum primùm depurgandum obstiterit), aut pœnâ debitâ inflictâ in infernum feruntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in corporibus est gravitas vel levitas, qua feruntur ad suum locum, qui est finis motùs ipsorum ; ita etiam est in animabus meritum vel demeritum, quibus perveniunt animæ ad præmium vel ad pœnam, quæ sunt fines actionum ipsarum. Unde, sicut corpus per gravitatem vel levitatem statim fertur in locum suum, nisi prohibeatur ; ita animæ statim, soluto vinculo carnis, per quod in statu viæ detinebantur, præmium consequuntur vel pœnam, nisi aliquid impediat : sicut interdum impedit consecutionem præmii veniale peccatum, quod priùs purgari oportet, ex quo

sequitur quòd præmium differatur. Et quia locus deputatur animabus secundùm congruentiam præmii vel pœnæ, statim ut anima absolvitur à corpore, vel in inferno demergitur, vel ad cœlos evolat, nisi impediatur aliquo reatu quo oporteat evolationem differri ut priùs anima purgetur. Et huic veritati auctoritates Scripturæ canonicæ manifestè attestantur, et documenta sanctorum Patrum; unde contrarium pro hæresis est habeadum, ut patet IV. *Dialog.*, et in lib. *De Ecclesiast. dogmatibus.* Nam libro quidem IV. *Dialog.*, cap. 25, sic dicitur : « Luce clariùs constat, quia perfectorum justorum animæ mox ut hujus carnis claustra exeunt, in cœlestibus sedibus recipiuntur; » quod et exemplo Pauli probat, ut jam suprà, cap. *Autem* 29 : « Dum peccatorem divitem damnatum in ignem Veritas (id est Christus) perhibet, quisnam sapiens reproborum animas ignibus teneri neget? » Ac rursus infrà : « Si diabolus ejusque angeli, cùm sint incorporei, corporeo sunt igne cruciandi, quid mirum si animæ antequam recipiant, corpora, etc. » In lib. autem *De Ecclesiast. dogmatibus*, cap. 79, inter opera Augustini, tom. III, sic dicitur : « Post ascensionem Christi ad cœlos omnium sanctorum animæ cum illo sunt, et exeuntes de corpore ad illum vadunt, expectantes resurrectionem corporis sui, ut ad integram et perfectam beatitudinem cum ipso pariter immutentur; sicut et peccatorum animæ in inferno sub timore positæ expectant resurrectionem sui corporis, ut cum ipso ad pœnam detrudantur æternam. » Sed pleniùs ac expressiùs verus Augustinus in *Psalm.* CXIX, de patria beata sub nomine mysticæ Hierusalem sic habet : « Ibi omnes justi et sancti verbo Dei fruuntur sine litteris; quod enim nobis per paginam scriptum est, illi per faciem Dei cernunt. » Præter id quod postea ex lib. IX. *Confess.*, et ex lib. II. *Quæst. Evangelicarum*, de Nebridio et de sinu Abrahæ notabitur. Hieronymus etiam in *Epitaphio Nepotiani* : « Scimus (inquit) Nepotianum nostrum esse cum Christo, et sanctorum nunc mixtum choris, quòd hìc nobiscum mirabatur in terris et æstimatione capiebat, ibi videntem nunc dicere : Sicut audivimus, sic et vidimus in civitate Dei, etc. » Et in *Epitaphio Paulæ* : « Nunc illa divitiis fruitur, et iis bonis quæ nec oculus vidit, nec auris audivit, nec

in cor hominis ascenderunt. » Et Cyprianus, lib. *De Exhortatione martyrii*, sive *martyrum*, versùs finem : « Quis non omnibus viribus elaboret ad tantam claritatem pervenire, ut in Christo statim gaudeat, ut post tormenta et supplicia terrena præmia divina percipiat. » Et infrà : « Quanta gloria victo diabolo redire triumphantem ad paradisum, cohæredem Christi fieri, cœlestis regni possessione lætari ? » Et rursus infrà : « Quanta dignitas et quanta securitas exire hinc inter pressuras gloriosum, claudere in momento oculos quibus homines videbantur et mundus, et aperire statim eos quibus Deus videatur et Christus, etc. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa seipsam exponit; quod enim dicit : « Nondum eris ubi erunt sancti, etc., » statim exponit subdens : « Id est, non habebis geminam stolam, quam habebunt sancti in resurrectione. »

Ad secundum dicendum, quòd inter illa abdita receptacula de quibus Augustinus loquitur, etiam sunt computanda infernus et paradisus, in quibus animæ aliquæ ante resurrectionem continentur. Sed ideo distinguitur tempus *ante resurrectionem* et *post :* quia ante resurrectionem sunt ibi sine corpore, post autem, erunt cum corpore ; et quia in aliquibus receptaculis nunc sunt animæ, in quibus post resurrectionem non erunt.

Ad tertium dicendum, quòd homines secundùm corpora habent quamdam continuationem ad invicem, quia secundùm ea est verum quod dicitur *Act.*, XVII, quòd « Deus ex uno fecit omne genus hominum ; » sed animas sigillatim finxit. Unde non est tanta congruentia ut omnes homines simul glorificentur in anima, quanta ut simul glorificentur in corpore. Et præterea gloria corporis non est ita essentialis sicut gloria animæ : unde majus detrimentum esset sanctis, si gloria animæ differretur, quàm de hoc quod gloria corporis differtur; nec posset hoc detrimentum gloriæ recompensari propter ampliationem gaudii singulorum de gaudio communi.

Ad quartum dicendum, quòd eamdem objectionem Gregorius in IV. *Dialog.* (cap. 25, ut jam suprà), proponit et solvit : « Si igitur (inquit, ex persona interrogantis Petri) nunc sunt in cœlo animæ justorum, quid est quòd in die judicii pro justitiæ suæ retributione recipient? » Et respondet : « Hoc eis

nimirum crescit in judicio, quod nunc animarum solâ, postmodum verò etiam corporum beatitudine perfruuntur, ut in ipsa quoque carne gaudeant, in qua dolores pro Domino cruciatusque pertulerunt. » Et eodem modo dicendum est de damnatis.

ARTICULUS III.

Utrùm animæ in paradiso vel in inferno existentes, egredi valeant.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd animæ in paradiso vel in inferno existentes, egredi non valeant. Augustinus enim dicit in lib. *De cura pro mortuis agenda* (cap. 13) : « Si rebus viventium interessent animæ mortuorum (ut de aliis taceam), meipsum pia mater nullâ nocte desereret, quæ terrâ marique secuta est, ut mecum viveret; » et ex hoc concludit, quòd animæ defunctorum rebus viventium non intersint. Sed interesse possent, si de suis receptaculis exirent. Ergo de suis receptaculis non exeunt.

2. Præterea, in *Psalm.* XXVI dicitur : « Ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ; » et *Job*, VII : « Qui descenderit ad inferos, non ascendet. » Ergo tam boni quàm mali à suis receptaculis non exeunt.

3. Præterea, receptacula, ut dictum est (art. 1), animabus post mortem dantur in præmium vel in pœnam. Sed post mortem neque præmia sanctorum minuuntur, neque pœnæ damnatorum. Ergo non exeunt de suis receptaculis.

Sed contra est, quod dicit Hieronymus *Contra Vigilantium*, sic eum alloquens : « Ais enim vel in sinu Abrahæ, vel in loco refrigerii, vel sub aram Dei, animas apostolorum et martyrum consedisse, nec posse suis tumulis cùm voluerint adesse præsentes. Et ita tu Deo leges pones? tu apostolis vincula injicies? ut usque ad diem judicii teneantur custodiâ, nec sint cum Domino suo de quibus scriptum est (*Apoc.*, XIV), *Sequuntur Agnum quòcumque ierit.* Si Agnus ubique : ergo et hi qui cum Agno sunt, ubique esse credendi sunt. » Ridiculum ergo est dicere quòd animæ mortuorum à suis receptaculis non recedant.

Præterea, Hieronymus ibidem arguit sic : « Cùm diabolus et dæmones toto vagentur orbe, et celeritate nimiâ ubique præsentes sint, quare martyres post effusionem sanguinis sui, arcâ operientur inclusi, et inde exire non poterunt. » Ex quo potest concludi non solùm de bonis, sed etiam de malis, quòd sua receptacula quandoque exeant, cùm non habeant majorem damnationem quàm dæmones, qui ubique discurrunt.

Præterea, hoc idem probari potest per Gregorium in IV. *Dialog.*, ubi narrat de multis mortuis quòd vivis apparuerint : ut de Ursino presbytero cui Petrus et Paulus in articulo mortis apparuerunt (cap. 11); de Probo episcopo, cui Juvenalis et Eleutherius martyres, cùm et proximus morti esset (cap. 12); de Galla quadam quam et ancillam Dei vocat, cui etiam sub ejus mortem solus Petrus (cap. 13); et de Tharsillâ sacrâ virgine similiter morti proximâ, cui Gregorii atavus Felix Papa (cap. 14); ac postremò de Musâ, nempe piâ quâdam puellâ, cui beatissima ipsa Virgo, ut eam prope diem futuræ mortis admoneret (cap. 15), etc.

(Conclusio. — Fieri non potest ut animæ vel de paradiso vel de inferno exeant simpliciter, ut ille earum locus ampliùs non sit; ad tempus verò inde egredi possunt.)

Respondeo dicendum, quòd aliquem exire de inferno vel de paradiso potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita ut simpliciter inde exeat, ut jam locus ejus non sit paradisus vel infernus; et sic nullus inferno vel paradiso finaliter deputatus, inde exire potest, ut infrà dicetur (qu. 71, art. 5 et 6). Alio modo potest intelligi, ut exeat inde ad tempus; et in hoc distinguendum est, quid eis conveniat secundùm legem naturæ, et quid eis conveniat secundùm ordinem divinæ providentiæ : quia, ut dicit Augustinus in lib. *De cura pro mortuis agenda* (cap. 76), « alii sunt humanarum limites rerum, alia sunt divinarum signa virtutum; alia sunt quæ naturaliter, alia quæ mirabiliter fiunt. » Secundùm ergo naturalem cursum, animæ separatæ propriis receptaculis deputatæ à conversatione viventium penitus segregantur : non enim secundùm cursum naturæ, homines in mortali carne viventes substantiis separatis immediatè conjunguntur, cùm omnis eorum cognitio à sensu oriatur, nec propter aliud à suis receptaculis eas exire conve-

niret, nisi ut rebus viventium interessent. Sed secundùm dispositionem divinæ potentiæ aliquando animæ separatæ à suis receptaculis egressæ, conspectibus hominum præsentantur sicut Augustinus in libro prædicto narrat de Felice martyre qui civibus Nolanis visibiliter apparuit, cùm à barbaris oppugnarentur; et hoc etiam credi potest, quòd aliquando damnati contingat, quòd ad eruditionem hominum et terrorem permittuntur viventibus apparere; aut etiam ad suffragia expetenda, quantum ad illos qui in purgatorio detinentur, ut per multa quæ in IV. *Dialog.* narrantur (cap. 40 et 55) patet. Sed hoc interest inter sanctos et damnatos, quòd sancti cùm voluerint, apparere possunt viventibus, non autem damnati. Sicut enim sancti viventes in carne per dona gratiæ gratis datæ accipiunt ut sanitates et signa perficiant, quæ non nisi divinâ virtute mirabiliter fiunt (quæ quidem signa ab aliis hoc dono carentibus perfici non possunt); ita etiam non est inconveniens ut ex virtute gloriæ aliqua potentia animabus sanctorum detur, per quam possint mirabiliter apparere viventibus cùm volunt; quod alii non possunt nisi interdum permissi.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus (ut per sequentia patet) loquitur secundùm communem cursum naturæ. Nec tamen sequitur quòd etiamsi mortui possint ut volunt viventibus apparere, toties appareant quoties apparent in carne viventes: quia separati à carne vel omnino conformantur divinæ voluntati, ita quòd non licet eis nisi quod secundùm divinam dispositionem congruere invenitur; vel ita sunt pœnis oppressi, ut de sua miseria magis doleant quàm curent aliis apparere.

Ad secundum dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur quantum ad hoc quòd nullus de paradiso vel inferno egreditur simpliciter, et non quòd aliquis egrediatur ad tempus.

Ad tertium dicendum, quòd sicut ex dictis patet (art. 1, ad 3), secundùm hoc locus animæ cedit in præmium vel pœnam, quòd anima afficiatur ex hoc quòd tali loco deputatur, vel gaudendo, vel dolendo. Hoc autem gaudium, sive hic dolor, de hoc quòd talibus locis deputatur, manet in anima, etiam quando extra loca prædicta fuerit: sicut pontifici, cui datur pro honore ut in cathedra sedeat in ecclesia, non mi-

nitur gloria quando cathedra recedit, quia etsi actu ibi non sedeat, locus tamen ille sibi deputatus est.

Ad ea etiam quæ contra objiciuntur, respondere oportet. Ad orum primum dicendum, quòd Hieronymus loquitur de apolis et martyribus, secundùm hoc quod eis accrescit ex postate gloriæ, et non secundùm hoc quod eis congruit ex dito naturæ. Quod autem dicit eos ubique esse, non est inligendum quasi simul sint in pluribus locis, aut ubique, d quia esse possunt ubi volunt.

Ad secundum dicendum, quòd non est simile de dæmonibus angelis, et animabus sanctorum et damnatorum. Angeli im boni vel mali hoc officium sortiuntur ut hominibus præint, vel ad custodiam, vel ad exercitum; quod de animabus ominum dici non potest. Sed tamen secundùm potestatem gloriæ animabus sanctorum hoc congruit, quòd possint esse ubi voluerint; et hoc est quod Hieronymus intendit.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis aliquando animæ sanctorum vel damnatorum præsentialiter adsint ubi apparent, non tamen credendum est hoc semper accidere. Aliquando enim hujusmodi apparitiones fiunt, vel in dormiendo, vel in vigilando, operatione bonorum vel malorum spirituum, ad instructionem vel deceptionem viventium : sicut etiam vivi homines quandoque aliis apparent et eis multa dicunt in somnis, cùm tamen constet eos non esse præsentes, sicut Augustinus per multa exempla probat in lib. *De cura pro mortuis agenda.*

ARTICULUS IV.

Utrùm limbus inferni sit idem quod sinus Abrahæ.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd limbus inferni non sit idem quod sinus Abrahæ. Sicut enim dicit Augustinus, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 35), « nondum inveni inferos alicubi in bono posuisse Scripturam. » Sed *sinus Abrahæ* in bono accipitur, ut ibidem subjungit Augustinus, sic dicens : « Non in bono accipiendum sinum Abrahæ, et illam requiem, quò ab angelis pius pauper ablatus est, nescio utrùm quis-

quam possit audire. » Ergo sinus Abrahæ non est idem limbus inferni.

2. Præterea, in inferno existentes non vident Deum; in sinu Abrahæ videtur Deus, ut patet per Augustinum *Confessionum* (cap. 3), qui loquens de Nebridio, « Quidquid illud est quod *sinus Abrahæ* vocatur, ibi dius meus vivit. » Et infra : « Jam non ponit aure meum, sed spirituale os ad fontem tuum; et bibit, potest, sapientiam pro aviditate sua, sine fine felix. sinus Abrahæ non est idem quod limbus inferni.

3. Præterea, Ecclesia non orat pro aliquo, ut ad infernum deducatur. Orat autem ut angeli animam defuncti in sinum Abrahæ deferant. Ergo videtur quòd sinus Abrahæ non sit idem quod limbus.

Sed contra, sinus Abrahæ dicitur, ubi mendicus Lazarus ductus est. Sed ipse ductus est ad infernum; quia ut Glossa, *Job*, XXX, super illud : « Ubi constituta est domus omni viventi, » dicit : « Infernus domus erat omnium viventium ante Christi adventum. » Ergo sinus Abrahæ est idem quod limbus.

Præterea, *Genes.*, XXIV, dicit Jacob filiis suis : « Deducetis canos meos cum dolore ad inferos. » Ergo Jacob sciebat in morte sua ad inferos se transferendum; ergo et eadem ratione Abraham ad inferos translatus fuit post mortem; et ita sinus Abrahæ videtur esse aliqua pars inferni.

(Conclusio. — Quia sanctorum animæ ante Christi adventum habebant quietem per immunitatem pœnæ, limbus *sinus Abrahæ* dicitur, qui fuit primum exemplum credentium. Sed quantum ad id quod sanctis deerat, requies desiderii, dicitur *infernus*.

Respondeo dicendum, quòd animæ hominum post mortem ad quietem pervenire non possunt nisi merito fidei, quia « accedentem ad Deum oportet credere, » *Hebr.*, XI. Primum autem exemplum credendi hominibus in Abraham datur, qui primus se à cœtu infidelium segregavit, et speciale signum fidei accepit : et ideo requies illa quæ hominibus post mortem datur, *sinus Abrahæ* dicitur, ut patet per Augustinum, XII. *Super Genesim ad litteram*. Sed animæ sanctorum post

mortem non omni tempore eamdem quietem habuerunt : quia post Christi adventum habent plenam quietem divinâ visione perfruentes; sed ante Christi adventum habebant quidem quietem per immunitatem pœnæ, sed non habebant quietem desiderii per consecutionem finis. Et ideo status sanctorum ante Christi adventum potest considerari et secundùm id quod habebat de requie, et sic dicitur *sinus Abrahæ;* potest etiam considerari quantùm ad id quod eis deerat de requie, et sic dicitur *limbus inferni*. Limbus ergo inferni et sinus Abrahæ fuerunt ante Christi adventum unum per accidens, et non per se. Et ideo nihil prohibet post Christi adventum esse sinum Abrahæ, et esse omnino diversum à limbo, quia « ea quæ sunt unum per accidens, separari contingit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd quantum ad id quod habebat de bono, status sanctorum Patrum *sinus Abrahæ* dicebatur ; sed quantum ad id quod habebat de defectu, dicebatur *infernus*. Et sic nec *sinus Abrahæ* in malum accipitur, nec *infernus* in bonum, quamvis quodammodo sint unum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut requies sanctorum Patrum ante Christi adventum dicebatur *sinus Abrahæ*, ita et post Christi adventum, sed diversimodè. Quia enim ante Christi adventum sanctorum requies habebat defectum requiei adjunctum, dicebatur idem *infernus* et *sinus Abrahæ;* unde ibi non videbatur Deus ; sed quia post Christi adventum sanctorum requies est completa, cùm Deum videant, talis requies dicitur *sinus Abrahæ*, et nullo modo *infernus*. Et ad hunc sinum Abrahæ Ecclesia orat fideles perduci.

Unde patet responsio ad tertium. Et sic etiam intelligenda est quædam Glossa, *Luc.*, XVI, super illud : « Factum est ut moreretur mendicus, etc., » quæ sic dicit : « Sinus Abrahæ est requies beatorum pauperum, quorum est regnum cœlorum. »

ARTICULUS V.

Utrùm limbus idem sit quod infernus damnatorum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd limbus inferni sit idem quod infernus damnatorum. Christus enim dicitur infer-

num momordisse, non absorbuisse, quia aliquos inde extraxit, non autem omnes. Non autem diceretur momordisse infernum, si illi quos liberavit, non fuissent pars multitudinis in inferno contentæ. Ergo, cùm illi quos liberavit, in limbo inferni continerentur, iidem continebantur in limbo et inferno. Ergo limbus vel est idem quod infernus, vel est pars inferni.

2. Præterea, Christus dicitur in Symbolo descendisse ad infernum. Sed non descendit nisi ad limbum Patrum. Ergo limbus Patrum est idem quod infernus.

3. Præterea, *Job*, XVII, dicitur : « In profundissimum infernum descendent omnia mea. » Sed Job cùm esset sanctus et justus, ad limbum descendit. Ergo limbus est idem quod *profundissimus infernus*.

Sed contra, « in inferno nulla est redemptio. » Sed à limbo sancti fuerunt redempti. Ergo limbus non est idem quod infernus.

Præterea, Augustinus dicit XII. *Super Genes. ad litter.* (cap. 33) : « Quomodo illam requiem quam Lazarus accepit, apud inferos esse credamus non video. » Sed anima Lazari ad limbum descendit. Ergo limbus non est idem quod infernus.

(CONCLUSIO. — Limbus quantum ad qualitatem loci diversus est ab inferno damnatorum : sed quantum ad situm loci, sunt loca continua : nisi quod limbus Patrum pars superior inferni esse videatur.)

Respondeo dicendum, quòd receptacula animarum post mortem dupliciter distingui possunt : aut secundùm situm, aut secundùm locorum qualitatem, prout scilicet in aliquibus locis pœnas vel præmia recipiunt animæ. Si ergo considerentur limbus Patrum et infernus secundùm locorum qualitatem prædictam, sic non est dubium quòd distinguuntur, tum quia in inferno est pœna sensibilis, quæ non erat in limbo Patrum; tum etiam quia in inferno est pœna æterna, sed in limbo Patrum detinebantur sancti temporaliter tantùm. Sed si considerentur quantum ad situm loci, sic probabile est quòd idem locus vel quasi continuus sit *infernus* et *limbus*, ita tamen quod quædam superior pars inferni *limbus Patrum* dicatur. Existentes enim in inferno secundùm diversitatem culpæ di-

versam sortiantur pœnam; et ideo secundùm quòd gravioribus peccatis irretiuntur damnati, secundùm hoc obscuriorem locum et profundiorem obtinent in inferno; unde et sancti Patres, in quibus minimum erat de ratione culpæ, supremum et minùs tenebrosum locum habuerunt omnibus puniendis.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm hoc quòd infernus et limbus sunt idem quantum ad situm, dicitur Christus infernum momordisse, et ad infernum descendisse, quandò Patres à limbo eripuit suo descensu.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd Job non descendit in infernum damnatorum, sed in limbum Patrum. Qui quidem dicitur *profundissimus locus*, non quidem respectu locorum pœnalium, sed in comparatione ad alia loca, secundùm quòd sub eodem includitur omnis locus pœnarum. Vel dicendum, sicut Augustinus solvit, XII. *Super Gen. ad litteram* (cap. 33), de Jacob, sic dicens: « Illud quod Jacob dicit ad filios suos: *Deducetis senectutem meam cum tristitia ad inferos*, videtur hoc magis timuisse ne nimiâ tristitiâ sic pertarbaretur, ut ad requiem bonorum non iret, sed ad inferos peccatorum. » Et similiter potest exponi verbum Job eadem ratione, ut sic verbum magis timentis quàm asserentis.

ARTICULUS VI.

Utrùm limbus puerorum sit idem quod limbus Patrum.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd limbus puerorum sit idem quod limbus Patrum. Pœna enim debet respondere culpæ. Sed pro eadem culpa detinebantur in limbo Patres et pueri, scilicet pro culpa originali. Ergo idem debet esse utrorumque locus pœnæ.

2. Præterea, Augustinus dicit in *Enchirid.* (cap. 93): « Mitissima est pœna puerorum, qui cum solo peccato originali decedunt. » Sed nulla est pœna mitior eâ quam sancti Patres habebant. Ergo idem est locus pœnæ utrorumque.

Sed contra, sicut actuali peccato debetur pœna temporalis in purgatorio, et æterna in inferno, ita et originali peccato

debebatur pœna temporalis in limbo Patrum, et æterna in limbo puerorum. Si ergo infernus et purgatorium non sunt idem, videtur quod nec limbus puerorum et limbus Patrum sint idem.

(CONCLUSIO. — Cùm pueris in limbo nulla adsit spes beatæ vitæ, quæ Patribus aderat qualitate præmii et pœnæ, limbus puerorum differt à limbo Patrum, non autem situ, etsi requies beatorum Patrum in superiori loco esse credatur.)

Respondeo dicendum, quòd limbus Patrum et limbus puerorum absque dubio differunt, secundùm qualitatem præmii vel pœnæ : pueris enim non adest spes beatæ vitæ, quæ Patribus in limbo aderat, in quibus etiam lumen fidei et gratiæ refulgebat. Sed quantum ad situm, probabiliter creditur utrorumque locus idem fuisse ; nisi quod et requies beatorum Patrum adhuc erat in superiori loco quàm limbus puerorum, sicut de limbo et inferno dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod ad culpam originalem non eodem modo se habebant Patres et pueri. In Patribus enim originalis culpa expiata erat, secundùm quòd erat infectiva personæ; remanebat tamen impedimentum ex parte naturæ, pro qua nondum erat satisfactum plenariè. Sed in pueris est impedimentum et ex parte personæ et ex parte naturæ : et ideo pueris et Patribus diversa receptacula assignantur.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus loquitur de pœnis quæ debentur alicui ratione personæ suæ, inter quas mitissimam pœnam habent qui solo originali peccato gravantur; sed adhuc est mitior pœna eorum quos non impedit à perceptione gloriæ defectus personæ, sed solùm defectus naturæ, ut ipsa dilatio gloriæ quædam pœna dicatur.

ARTICULUS VII.

Utrùm purgatorium sit post hanc vitam.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd purgatorium non sit post hanc vitam. *Apocal.* enim XIV, dicitur : « Beati mortui qui in Domino moriuntur : à modo jam, dicit Spiritus, ut requiescant à laboribus suis. » Ergo his qui in Domino

moriuntur, non manet aliquis purgatorius labor post hanc vitam; nec illis qui non in Domino moriuntur, quia illi purgari non possunt. Ergo post hanc vitam purgatorium non est.

2. Præterea, sicut se habet charitas ad præmium æternum, ita peccatum mortale ad supplicium æternum. Sed decedentes in peccato mortali statim ad supplicium æternum deportantur. Ergo decedentes in charitate statim ad præmium vadunt; et ita non manet eis aliquod purgatorium post hanc vitam.

3. Præterea, Deus qui est summè misericors, pronior est ad præmiandum bona, quàm ad puniendum mala. Sed sicut illi qui sunt in statu charitatis, faciunt aliqua mala quæ non sunt digna supplicio æterno, ita illi qui sunt in peccato mortali, interdum faciunt aliqua bona ex genere, quæ non sunt digna præmio æterno. Ergo cùm illa bona non præmientur in damnatis post hanc vitam, nec illa mala debent post hanc vitam puniri; et sic idem quod priùs.

Sed contra est, quòd II. *Machab.*, XII, dicitur: « Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut à peccatis solvantur. » Sed pro defunctis qui sunt in paradiso non est orandum, quia illi nullo indigent; nec iterum pro illis qui sunt in inferno, quia illi à peccatis solvi non possunt. Ergo post hanc vitam sunt aliqui à peccatis nondum absoluti qui solvi possunt. Et tales charitatem habent, sine qua non fit peccatorum remissio, quia « universa delicta operit charitas, *Proverb.*, X. Unde ad mortem æternam non devenient, quia « qui vivit et credit in me non morietur in æternum, » *Joannis* XI; nec ad gloriam inducentur nisi purgati, quia « nihil immundum ad illam perveniet, » ut patet *Apocal.*, XXI. Ergo aliqua purgatio restat post hanc vitam.

Præterea, Gregorius Nyssænus dicit: « Si aliquis Christo amico consentiens, in hac vita purgare peccata minus potuerit, post transitum hunc per purgatorii ignis conflationem expeditur. » Ergo post hanc vitam restat aliqua purgatio.

(Conclusio. — Est à fide catholica alienum negare purgatorium fidelium animarum, quæ hinc in statu gratiæ decesserunt.)

Respondeo dicendum, quòd ex illis quæ supra determinata sunt, satis potest constare purgatorium esse post hanc vitam.

Si enim per contritionem deletâ culpâ non tollitur ex toto reatus pœnæ, nec etiam semper venialia dimissis mortalibus tolluntur, et justitia hoc exigit ut peccatum per pœnam debitam ordinetur, oportet quòd ille qui post contritionem de peccato et absolutionem decedit ante satisfactionem debitam, post hanc vitam puniatur. Et ideo illi qui purgatorium negant, contra divinam justitiam loquuntur, et propter hoc erroneum est et à fide alienum. Unde Gregorius Nyssænus post prædicta verba subjungit : « Hoc prædicamus dogma veritatis servantes, et ita credimus; hoc etiam universalis Ecclesia tenet, pro defunctis exorans ut a peccatis solvantur; » quod non potest nisi de illis qui sunt in purgatorio, intelligi. Ecclesiæ autem auctoritati quicumque resistit, hæresim incurrit.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de labore operationis ad merendum, et non de labore passionis ad purgandum.

Ad secundum dicendum, quòd malum non habet causam perfectam, sed ex singularibus defectibus contingit; sed bonum ex una causa perfecta consurgit, ut Dionysius dicit. Et ideo quilibet defectus impedit à perfectione boni; sed non quodlibet bonum impedit consummationem aliquam mali, quia tanquam est malum sine aliquo bono. Et ideo peccatum veniale impedit habentem charitatem ne ad perfectum bonum deveniat (scilicet vitam æternam), quamdiu purgatur; sed peccatum mortale non potest impediri per aliquod bonum adjunctum, quominùs statim ad ultimum malorum perducat.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui in peccatum mortale incidit, omnia bona ante acta mortificat, et quæ in peccato mortali existens facit, mortua sunt, quia ipse Deum offendens omnia bona meretur amittere quæ à Deo habet. Unde ei qui in peccato mortali decedit non manet aliquod præmium post hanc vitam, sicut manet aliquando pœna ei qui in charitate decedit; quæ non semper delet omne malum quod invenit, sed solum hoc quod est sibi contrarium.

ARTICULUS VIII.

Utrùm sit idem locus quo animæ purgantur, et quo damnati puniuntur.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd non sit idem locus quo animæ purgantur, ét quo damnati puniuntur. Quia pœna damnatorum est æterna, ut dicitur *Matth.*, XXV : « Ibunt hi in ignem æternum. » Sed purgatorius ignis est temporalis, ut Magister dicit (IV. *Sentent.* distinct. XXI). Ergo non simul puniuntur hi et îlli eodem igne; et sic oportet loca esse distincta.

2. Præterea, pœna inferni nominatur pluribus nominibus; ut in *Psalmo* « ignis, sulphur, et spiritus procellarum, etc. » Sed pœna purgatorii non nisi uno nomine nominatur, scilicet, *ignis*. Ergo non eodem igne et in eodem loco puniuntur.

4. Præterea, Hugo de Sancto Victore dicit (lib. II. *De Sacramentis*, part. XVI, cap. 4 : « Probabile est quòd in his locis puniuntur, in quibus commiserunt culpam. » Gregorius etiam in *Dialogis* (lib. IV, cap. 40), narrat quod Germanus episcopus Capuanus Paschasium qui in balneis purgabatur, invenit. Ergo in loco inferni non purgantur, sed in hoc mundo.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit quod, « sicut sub eodem igne aurum rutilat et palea fumat, ita sub eodem igne peccator crematur et electus purgatur. » Ergo idem est ignis purgatorii et inferni; et sic in eodem loco sunt.

Præterea, sancti Patres ante adventum Christi fuerunt in loco digniori, quàm sit locus in quo nunc purgantur animæ post mortem; quia non erat ibi aliqua pœna sensibilis. Sed locus ille erat conjunctus inferno vel idem quod infernus; alias Christus, ad limbum descendens, non diceretur ad inferos descendisse. Ergo et purgatorium est in eodem loco, vel juxta infernum.

(Conclusio. — Lege ordinaria locus in quo animæ purgantur, est conjunctus ei in quo damnati puniuntur.)

Respondeo dicendum, quòd de loco purgatorii non invenitur aliquid expressè determinatum in Scriptura, nec rationes

possunt ad hoc efficaciter induci. Tamen probabiliter et secundùm quòd consonat magis sanctorum dictis, et revelationi factæ multis, locus purgatorii est duplex. Unus, secundùm legem communem : et sic locus purgatorii est locus inferior inferno conjunctus, ita quòd idem ignis sit qui damnatos cruciat in inferno, et qui justos in purgatorio purgat; quamvis damnati, secundùm quòd sunt inferiores merito, et loco inferiore ordinandi sint. Alius est locus purgatorii, secundùm dispensationem : et sic quandoque in diversis locis aliqui puniri leguntur, vel ad vivorum instructionem, vel ad mortuorum subventionem, ut viventibus eorum pœna innotescens, per suffragia Ecclesiæ mitigaretur. Quidam tamen dicunt quòd secundùm legem communem locus purgatorii est, ubi homo peccat; quod non videtur probabile, quia simul potest homo puniri pro peccatis quæ in diversis locis commisit. Quidam verò dicunt quòd puniuntur supra nos, secundùm legem communem, quia sunt medii inter nos et Deum quantum ad statum; sed hoc nihil est, quia non puniuntur pro eo quòd supra nos sunt, sed pro eo quod est infimum in eis, scilicet peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ignis purgatorius est æternus quantum ad substantiam, sed temporalis quantum ad effectum purgationis.

Ad secundum dicendum, quòd pœna inferni est ad affligendum, et ideo nominatur ab omnibus illis quæ hic affligere consueverunt; sed pœna purgatorii est principaliter ad purgandum reliquias peccati; et ideo sola pœna ignis purgatorio attribuitur, quia ignis habet purgare et consumere.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit secundùm dispensationem specialem, et non secundùm legem communem.

ARTICULUS IX.

Utrùm debeant tot receptacula distingui.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd non debeant tot receptacula distingui. Sicut enim receptacula debentur animabus post mortem pro peccato, ita etiam pro merito. Sed ra-

tione meriti non debetur nisi unum receptaculum, scilicet paradisus. Ergo nec ratione peccatorum debetur nisi unum receptaculum, nempe infernus.

2. Præterea, receptacula assignantur animabus post mortem ratione meritorum vel demeritorum. Sed unus est locus in quo merentur vel demerentur. Ergo unum tantùm receptaculum debet eis assignari post mortem.

3. Præterea, loca pœnarum debent respondere ipsis culpis. Sed non sunt nisi tria genera culparum; scilicet originalis, venialis et mortalis. Ergo non debent esse nisi tria receptacula pœnalia.

4. Sed contra, videtur quòd debeant esse multò plura quàm assignentur. Aer enim iste caliginosus est dæmonum carcer, ut patet II. *Petr.*, II; nec tamen computatur inter quinque receptacula quæ à quibusdam assignantur. Ergo sunt plura receptacula quàm quinque.

5. Præterea, alius est paradisus terrestris, et alius paradisus cœlestis. Sed quidam post statum vitæ hujus ad paradisum terrestrem sunt translati, sicut de Enoch et Elia dicitur. Cùm ergo paradisus terrestris inter quinque receptacula non computetur, videtur quòd sint plura quàm quinque.

6. Præterea, cuilibet statui peccantium debet aliquis locus pœnalis respondere. Sed si ponitur aliquis in originali peccato decedere, cum solo veniali, nullum receptaculorum assignatorum ei competet: constat enim quòd in paradiso non esset, cùm gratia careret; et eadem ratione nec in limbo Patrum; similiter etiam nec in limbo puerorum, cùm in ipso non sit pœna sensibilis, quæ tali debetur ratione venialis peccati; similiter nec in purgatorio, quia ibi non est nisi pœna temporalis, huic autem debetur pœna perpetua; similiter nec in inferno damnatorum, quia mortali peccato actuali caret. Ergo oportet sextum receptaculum assignare.

7. Præterea, diversæ sunt quantitates præmiorum et pœnarum, secundùm differentias culparum et meritorum. Sed infiniti sunt gradus meritorum et culparum. Ergo infinita debent distingui receptacula, in quibus animæ puniantur vel præmientur post mortem.

8. Præterea, animæ quandoque puniuntur in locis in qui-

bus peccaverunt, ut patet per Gregorium, IV. *Dial.* Sed peccaverunt in loco ubi habitamus. Ergo hic locus debet computari inter receptacula, et præcipuè cùm aliqui in hoc mundo pro peccatis suis puniantur, sicut Magister dicit (IV. *Sent.*, ubi supra.)

9. Præterea, sicut aliqui in gratia decedentes habent aliqua venialia, pro quibus digni sunt pœnâ; ita aliqui in peccato mortali decedentes habent aliqua bona pro quibus essent digni præmio. Sed decedentibus in gratia cum peccatis venialibus assignatur aliquod receptaculum, in quo puniuntur antequam præmia consequantur, scilicet purgatorium. Ergo eadem ratione è contrario debet esse de illis qui in mortali decedunt cum aliquibus bonis operibus.

10. Præterea, sicut Patres retardabantur à plena gloria animæ, ante Christi adventum; ita et nunc, à gloria corporis. Ergo sicut distinguitur receptaculum sanctorum ante Christi adventum ab eo in quo nunc recipiuntur; ita debet nunc receptaculum distingui ab eo in quo recipientur post resurrectionem.

(CONCLUSIO. — Quinque animarum corporibus exutarum receptacula, secundùm diversos earum status, convenienter enumerantur; nimirum paradisus, limbus Patrum, purgatorium, infernus, et limbus puerorum.)

Respondeo dicendum, quòd receptacula animarum distinguuntur secundùm diversos status earum. Anima autem conjuncta mortali corpori, habet statum merendi; sed exuta à corpore, est in statu recipiendi pro meritis bonum vel malum. Sic ergo post mortem, vel est in statu recipiendi finale præmium, vel est in statu quo impeditur ab illo. Si autem est in statu recipiendi finalem retributionem, hoc est dupliciter: vel quantum ad bonum, et sic est *paradisus;* vel quantum ad malum, et sic ratione actualis culpæ est *infernus*, ratione autem originalis est *limbus puerorum.* Si verò est in statu quo impeditur à finali retributione consequenda, vel hoc est propter defectum personæ, et sic est *purgatorium,* in quo detinentur animæ, ne statim præmium consequantur, propter peccata quæ commiserunt; vel propter defectum naturæ, et sic est *limbus Patrum* in quo detinebantur Patres

à consecutione gloriæ propter reatum humanæ naturæ, qui nondum poterat expiari.

Ad primum ergo dicendum, quòd « bonum contingit uno modo, sed malum multifariè, » ut patet per Dionysium, IV. *De Divin. Nom.*, et per Philosophum, II. *Ethic.* Et propter hoc non est inconveniens, si locus beatæ retributionis sit unus, loca verò pœnarum sint plura.

Ad secundum dicendum, quod status merendi et demerendi est unus status, cùm ejusdem sit posse mereri et demereri; et ideo convenienter debetur omnibus unus locus. Sed eorum qui recipiunt pro meritis, sunt status diversi : et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd pro culpa originali potest aliquis puniri dupliciter, ut ex dictis patet : vel ratione personæ, vel ratione naturæ tantùm. Et ideo illi culpæ respondet duplex limbus.

Ad quartum dicendum, quòd aer iste caliginosus non assignatur dæmonibus quasi locus in quo recipiant retributionem pro meritis, sed quasi competens officio eorum, in quantum deputantur nobis ad exercitium. Et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur; primò enim eis deputatur ignis inferni, ut patet *Matth.*, XXV.

Ad quintum dicendum, quod paradisus terrestris pertinet magis ad statum viatoris, quàm ad statum recipientis pro meritis : et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur.

Ad sextum dicendum, quòd illa positio est impossibilis; si tamen esset possibilis, talis in inferno puniretur in æternum. Quòd enim veniale peccatum in purgatorio temporaliter puniatur, accidit ei in quantum gratiam habet adjunctam : unde si adjungatur mortali, quod est sine gratia, pœnâ æternâ in inferno punietur. Et quia iste qui cum originali peccato decedit, habet veniale sine gratia, non est inconveniens si ponitur æternaliter puniri.

Ad septimum dicendum, quòd diversitas graduum in pœnis vel præmiis non diversificat statum, secundùm cujus diversitatem receptacula distinguuntur. Et ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quòd licèt animæ separatæ aliquando in loco nostræ habitationis puniantur, non est tamen propter hoc quòd locus iste sit proprius locus pœnarum; sed hoc fit ad nostram instructionem, ut earum pœnas videntes, retrahamur à culpis. Quòd autem animæ existentes in carne hic puniantur pro peccatis, non pertinet ad propositum; quia talis pœna non trahit hominem extra statum merentis vel demerentis; nunc autem agimus de receptaculis quæ debentur animæ post statum meriti vel demeriti.

Ad nonum dicendum, quòd malum non potest esse purum absque commixtione boni, sicut bonum summum est absque omni commixtione mali. Et ideo illi qui ad beatitudinem quæ summum bonum est, transferendi sunt, debent esse ab omni malo purgati; et propter hoc oportet esse locum in quo tales purgentur, si hinc non omnino purgati exeant. Sed illi qui in infernum detrudentur, non erunt immunes ab omni bono; et ideo non est simile: quia in inferno existentes, præmium bonorum suorum recipere possunt, in quantum bona præterita eis valent ad mitigationem pœnæ.

Ad decimum dicendum, quod in gloria animæ consistit præmium essentiale; sed gloria corporis, cùm redundet ex anima, tota consistit in anima quasi originaliter. Et ideo carentia gloriæ animæ diversificat statum, non autem carentia gloriæ corporis. Et propter hoc etiam idem locus (scilicet cœlum empyreum) debetur animabus sanctis exutis à corpore, et conjunctis corporibus gloriosis; non autem idem locus debebatur animabus Patrum ante perceptionem gloriæ animæ, et post perceptionem ipsius.

QUÆSTIO LXX.

De qualitate animæ exeuntis à corpore, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de generali qualitate animæ exeuntis à corpore.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm in anima separata remaneant potentiæ sensitivæ. 2° Utrùm remaneant in ea actus dictarum potentiarum. 3° Utrum anima separata pati possit ab igne corporeo.

ARTICULUS I.

Utrùm in anima separata remaneant potentiæ sensitivæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd in anima separata remaneant potentiæ sensitivæ. Augustinus enim in lib. *De Spiritu et anima* (cap. 15), sic dicit : « Recedit anima à corpore, secum trahens omnia, sensum, imaginationem, rationem, intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem. » Sed sensus et imaginatio, et vis irascibilis et concupiscibilis sunt vires sensitivæ. Ergo et in anima separata vires sensitivæ remanent.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro *De Ecclesiast. dogmatibus* (cap. 16) : « Solum hominem credimus habere animam substantivam, quæ exuta corpore vivit, et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet. » Ergo anima exuta à corpore habet potentias sensitivas.

3. Præterea, potentiæ animæ vel essentialiter ei insunt, ut quidam dicunt, vel ad minus sunt naturales proprietates ipsius. Sed id quod essentialiter inest alicui, non potest ab eo separari, neque subjectum aliquod deseritur à naturalibus proprietatibus. Ergo impossibile est quòd anima separata à corpore aliquas potentias amittat.

4. Præterea, non est totum integrum, cui aliqua partium deest. Sed potentiæ animæ dicuntur partes ipsius. Si ergo potentias aliquas post mortem anima amittit, non erit anima integra post mortem; quod est inconveniens.

5. Præterea, potentiæ animæ magis cooperantur ad meritum, quàm etiam corpus; cùm corpus sit solum instrumentum actûs, potentiæ verò principia agendi. Sed necesse est quòd simul corpus præmietur cum anima, propter hoc quòd cooperabatur in merito. Ergo multò fortiùs est necesse quòd potentiæ animæ simul præmientur cum ipsa; ergo anima separata eas non amittit.

6. Præterea, si anima, cùm separatur à corpore, potentiam sensitivam amittit, oportet quòd illa potentia in nihilum cedat; non enim potest dici quòd in materiam aliquam resolvatur, cùm non habeat materiam partem sui. Sed id quod omnino in nihilum cedit, non reiteratur idem numero. Ergo anima non habebit in resurrectione eamdam numero potentiam sensitivam. Sed secundùm Philosophum (II. *De anima*, text. 9), « sicut se habet anima ad corpus, ita se habent potentiæ animæ ad partes corporis, ut visus ad oculum. » Si autem non esset eadem numero anima quæ redibit ad corpus, non esset idem numero homo. Ergo eadem ratione non esset idem oculus numero, si non sit eadem numero potentia visiva; et simili ratione nec aliqua alia pars eadem numero resurgeret, et per consequens nec totus homo idem numero erit. Non ergo potest esse quòd anima separata potentias amittat sensitivas.

7. Præterea, si potentiæ sensitivæ corrumperentur corrupto corpore, oporteret quòd debilitato corpore debilitarentur. Hoc autem non contingit, quia, ut dicitur in I. *De anima* (text. 65): « Si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut et juvenis. » Ergo nec corrupto corpore sensitivæ potentiæ corrumpuntur.

Sed contra est, quod Augustinus in libro *De Eccles. dogmatibus*, dicit (cap. 19) : « Duabus substantiis tantùm homo constat, animâ et carne : animâ cum ratione sua, et carne cum sensibus suis. » Potentiæ ergo sensitivæ ad carnem pertinent. Ergo corruptâ carne non manent potentiæ sensitivæ in anima.

Præterea, Philosophus in XII. *Metaphys.* (text. 17), de separatione animæ loquens, sic dicit : « Si autem aliquid remanet in postremo, quærendum est de hoc : in quibusdam enim non est impossibile; verbi gratiâ si anima est talis dispositionis, non tota, sed intellectus, totam enim fortè impossibile. » Ex hoc videtur quòd anima tota à corpore non separetur, sed solùm potentiæ animæ intellectivæ; non ergo sensitivæ vel vegetativæ.

Præterea, in II. *De anima* (text. 21), Philosophus dicit de intellectu loquens : « Hoc solum contingit separari, ut perpetuum à corruptibili; reliquæ autem partes animæ manifestum

est ex his quòd non separabiles sunt, ut quidam dicunt. » Ergo potentiæ sensitivæ non manent in anima separata.

(Conclusio. — Potentiæ sensitivæ et aliæ similes à corpore dependentes, in anima separata non remanent simpliciter, sed secundùm originem tantùm, eo scilicet modo quo principiata sunt in principiis suis).

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim existimantes potentias omnes esse in anima ad modum quo color est in corpore, dicunt quòd anima à corpore separata omnes suas potentias secum trahit : si enim aliqua ei deesset, oporteret animam transmutatam esse secundùm naturales proprietates, quæ subjecto manente variari non possunt. Sed dicta existimatio falsa est. Cùm enim potentia sit secundùm quam potentes dicimur aliquid agere vel pati, ejusdem autem sit agere et posse agere ; oportet quòd ejusdem sit potentia sicut subjecti quod est agens vel patiens; unde Philosophus in principio *De somno et vigilia*, dicit quòd « cujus est potentia, ejus est actus. » Videmus autem manifestè quasdam operationes, quarum potentiæ animæ sunt principia, non esse animæ propriè loquendo, sed conjuncti, quia non explentur nisi mediante corpore, ut est *videre, audire* et hujusmodi : unde oportet quòd istæ potentiæ sint conjuncti sicut subjecti, animæ autem sicut principii influentis, sicut forma est principium proprietatum compositi. Quædam verò operationes exercentur ab anima sine organo corporali, ut *intelligere, considerare* et *velle;* unde cùm hæ actiones sint animæ propriæ, potentiæ quæ sunt harum principia, non solùm erunt animæ ut principii, sed etiam ut subjecti. Quia ergo manente proprio subjecto manere oportet et proprias operationes, et corrupto eo, corrumpi; ideo necesse est illas potentias, quæ in suis actionibus non utuntur organo corporali, remanere in anima separata, illas autem quæ utuntur, corrumpi corpore corrupto : et hujusmodi sunt potentiæ omnes quæ pertinent ad animam sensibilem et vegetabilem.

Et propter hoc quidam potentias animæ sensibilis distinguunt; dicunt enim has esse duplices : quasdam quæ sunt actus organorum, quæ sunt ab animâ effluxæ in corpus; et hæ cum corpore corrumpuntur : quasdam verò originales harum,

quæ sunt in anima, quia per eas anima corpus sensificat ad videndum et audiendum et hujusmodi : et hæ originales potentiæ manent in anima separata. Sed hoc non videtur convenienter dici. Anima enim per suam essentiam, non mediantibus aliquibus aliis potentiis, est origo illarum potentiarum quæ sunt actus organorum, sicut forma quælibet ex hoc ipso quod per essentiam suam materiam informat, est origo proprietatum quæ compositum naturaliter consequuntur. Si enim oporteret in anima ponere alias potentias, quibus mediantibus potentiæ quæ organa perficiunt, ab essentia animæ effluerent; eadem ratione oporteret ponere alias potentias, quibus mediantibus ab essentia animæ effluerent illæ mediæ potentiæ, et sic in infinitum; si enim statur alicubi, melius est ut in primo stetur.

Unde alii dicunt quòd potentiæ sensitivæ et aliæ similes non manent in anima separata, nisi secundùm quid, scilicet ut in radice, per modum scilicet quo principiata sunt in principiis suis : in anima enim separata manet efficacia influendi iterum hujusmodi potentias, si iterum corpori uniatur; nec oportet hanc efficaciam esse aliquid superadditum ipsi essentiæ animæ, ut dictum est. Et isthæc opinio videtur magis rationabilis.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Augustini intelligendum est, quòd anima secum trahit aliquas illarum potentiarum in actu, scilicet intelligentiam et intellectum; quasdam verò radicaliter, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd sensus quos anima secum trahit, non sunt isti exteriores sensus, sed interiores, qui scilicet ad partem intellectivam pertinent, quia intellectus interdum *sensus* appellatur, ut patet per Basilium super *Proverbia*, et Philosophum in VI. *Ethic.* Vel si intelligat de sensibus exterioribus, dicendum est sicut ad primum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut patet ex dictis, potentiæ sensitivæ non comparantur ad animam sicut naturales passiones ad subjectum, sed sicut ad originem. Unde ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quòd potentiæ animæ non dicuntur partes ejus integrales, sed potentiales. Talium autem totorum

ista est natura, quòd tota virtus totius consistit in una partium perfecte, in aliis autem partialiter; sicut in anima virtus animæ perfectè consistit in parte intellectiva; in aliis autem partialiter. Unde cum in anima separata remaneant vires intellectivæ partis, integra remanebit, non diminuta, quamvis sensitivæ potentiæ actu non remaneant : sicut nec potentia regis manet diminuta mortuo præposito, qui ejus potentiam participabat.

Ad quintum dicendum, quòd corpus cooperatur ad meritum quasi pars essentialis hominis qui meretur; sic autem non cooperantur potentiæ sensitivæ, cùm sint de genere accidentium; et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum, quòd potentiæ animæ sensitivæ non dicuntur esse actus organorum, quasi formæ essentiales ipsorum, nisi ratione animæ cujus sunt; sed sunt actus ipsorum sicut perficientes ea ad proprias operationes, sicut calor est actus ignis, perficiens ipsum ad calefaciendum. Unde, sicut ignis idem numero remaneret, etiamsi alius numero calor in eo esset (sicut patet de frigore aquæ, quod non redit idem numero postquam fuerit calefacta, aquâ nihilominus eadem numero manente); ita et organa erunt eadem numero, quamvis potentiæ eædem numero non sint.

Ad septimum dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de hujusmodi potentiis, secundùm quòd radicaliter in anima consistunt. Quod patet ex hoc quod dicit, quòd « senium non est in patiendo animam, sed id in quo est, » scilicet corpus; sic enim propter corpus neque debilitantur neque corrumpuntur animæ virtutes.

ARTICULUS II.

Utrum in anima separata remaneant actus sensitivarum potentiarum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd in anima separata remaneant etiam actus sensitivarum potentiarum. Dicit enim Augustinus in libro *De Spiritu et anima* (ut suprà) : « Anima recedens à corpore, ex his (scilicet imaginatione,

concupiscibilitate et irascibilitate) secundùm merita afficitur ad delectationem sive ad dolorem. » Sed imaginatio et concupiscibilis et irascibilis sunt potentiæ sensitivæ. Ergo secundùm sensitivas potentias anima separata afficietur, et ita secundùm eas in aliquo actu erit.

2. Præterea, Augustinus, *Super Genes. ad litteram*, in lib. XII. (cap. 24), dicit quòd « corpus non sentit, sed anima per corpus; » et ita quædam anima non per corpus, sed sine corpore sentit. Sed id quod animæ sine corpore convenit, potest inesse animæ à corpore separatæ. Ergo tunc actu anima sentire poterit.

3. Præterea, inspicere similitudines corporum, sicut in somno accidit, ad visionem imaginativam pertinet, quæ est in parte sensitiva. Sed hujusmodi similitudines corporum inspicere sicut in somnis accidit, contingit animæ separatæ; unde Augustinus, XII. *Super Genes. ad litteram* (cap. 32), sic dicit : « Neque enim video cur habeat anima similitudinem corporis sui, cùm jacente sine sensu ipso corpore, nondum tamen penitus mortuo, videt talia, qualia multi ex illa subductione vivis redditi narraverunt, et non habeat, cùm perfecta morte penitus de corpore exierit. » Non enim potest hoc intelligi quòd anima similitudinem corporis habeat, nisi secundùm quod eam inspicit; unde præmisit de jacentibus sine sensu, quòd « gerunt quamdam similitudinem corporis sui, per quam possunt ad loca corporalia ferri, et talia qualia vident similitudinibus sensuum experiri. » Ergo anima separata potest exire in actum potentiarum sensitivarum.

4. Præterea, memoria est potentia sensitivæ partis, ut probatur in libro *De memoria et reminiscentia* (cap. 2). Sed animæ separatæ actu memorabuntur eorum quæ in hoc mundo gesserunt; unde et diviti epuloni dicitur *Luc.*, XVI : « Recordare quia recepisti bona in vita tua. » Ergo anima separata exibit in actum potentiæ sensitivæ.

5. Præterea, secundum Philosophum in III. *De anima* (text. 2), irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva. Sed in irascibili et concupiscibili sunt gaudium et tristitia, amor et odium, et timor, et spes, et hujusmodi affectiones, quas secundùm fidem nostram ponimus in animabus separatis. Ergo

animæ separatæ non carebunt actibus potentiarum sensitivarum.

Sed contra : id quod est commune animæ et corpori, non potest remanere in anima separata. Sed omnes operationes potentiarum sensitivarum sunt communes animæ et corpori, quod patet ex hoc quod nulla potentia sensitiva aliquem actum habet nisi per organum corporale. Ergo anima separata carebit actibus sensitivarum potentiarum.

Præterea, Philosophus dicit in I. *De anima* (text. 66), quòd « corrupto corpore, anima neque reminiscitur neque amat; » et eadem ratio est de omnibus aliis actibus sensitivarum potentiarum. Ergo anima separata non procedit in aliquem actum alicujus potentiæ sensitivæ.

(Conclusio. — Actus sensitivarum potentiarum cùm sint totius compositi, nullo pacto remanent in anima soluta à corpore, nisi fortassis tanquam in radice remota.)

Respondeo dicendum, quòd quidam distinguunt duplices actus sensitivarum potentiarum : quosdam exteriores quos anima per corpus exercet, et hi non remanent in anima separata; quosdam verò interiores quos anima per seipsam exercet, et hi erunt in anima separata. Hæc autem positio descendere videtur ab opinione Platonis, qui posuit animam corpori conjungi, sicut quamdam substantiam perfectam in nullo à corpore dependentem, sed solum sicut motorem mobili; quod patet ex transcorporatione quam ponebat. Quia autem secundum ipsum nihil movebat nisi motum, et ne abiretur in infinitum, dicebat quòd primum movens movet seipsum, et posuit quòd anima erat seipsam movens. Et secundum hoc erat duplex motus animæ : unus quo movebat seipsam, alius quo movebatur corpus ab ea; et sic habebat actum qui est videre, primò, in seipsa secundum quod movebat seipsam; et secundò, in organo corporali, secundum quòd movebat corpus. Hanc autem positionem Philosophus destruit in lib. I. *De anima* (text. 36, ac deinceps), ostendens quòd anima non movet seipsam, et quod nullo modo movetur secundum istas operationes quæ sunt videre, sentire, et hujusmodi; sed quòd istæ operationes sunt motus conjuncti tantum. Unde oportet dicere quòd actus sensitivarum potentiarum nullo modo ma-

neant in anima separata, nisi fortè sicut in radice remota.

Ad primum ergo dicendum, quòd liber ille negatur à quibusdam esse Augustini : dicitur enim fuisse cujusdam Cisterciensis, qui eum ex dictis Augustini compilavit et quædam de suo addidit; unde quod ibi scribitur, pro auctoritate habendum non est. Si tamen auctoritas debeat sustineri, dicendum quòd non debet intelligi quòd anima separata ex imaginatione et aliis hujusmodi potentiis afficiatur, quasi ipsa affectio sit actus potentiarum prædictarum; sed quia ex his quæ anima per imaginationem et alias hujusmodi potentias commisit in corpore, in futuro afficietur vel in bonum vel in malum; ut sic imaginatio et hujusmodi potentiæ non intelligantur elicere illam affectionem, sed elicuisse in corpore meritum affectionis illius.

Ad secundum dicendum, quòd anima dicitur sentire per corpus, non quasi actus sentiendi sit animæ secundùm se, sed quia est totius conjuncti ratione animæ, eo modo loquendi quo dicimus quòd calor calefaciat. Quod autem subjungitur, quòd anima quædam sentit sine corpore, ut timorem et hujusmodi, intelligendum est sine exteriori corporis motu, qui accidit in actibus sensuum propriorum; non enim timor et hujusmodi passiones sine motu corporali contingunt. Vel potest dici quòd Augustinus loquitur secundùm opinionem platonicorum, qui hoc ponebant, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd Augustinus ibi inquirendo loquitur, non determinando, sicut et ferè per totum illum librum (quod libro I. *Retract.*, cap. 24, ex professo fatetur). Patet enim quòd non est similis ratio de anima dormientis et de anima separata : anima enim dormientis utitur organo imaginationis, in qua corporales similitudines imprimuntur; quod de anima separata dici non potest. Vel dicendum quòd similitudines rerum sunt in anima et quantum ad potentiam sensitivam, et imaginativam, et intellectivam, secundùm majorem et minorem abstractionem à materia, et à materialibus conditionibus. Tenet ergo similitudo Augustini quantum ad hoc quòd, sicut similitudines rerum corporalium sunt in anima somniantis vel excessum mentis patientis, imaginabiliter; ita

sunt in anima separata intellectualiter, non autem quòd in anima sint imaginabiliter.

Ad quartum dicendum, quòd sicut in I. lib. *Sentent.*, dist. 3, qu. 4, art. 1, dictum est, *memoria* dupliciter sumitur. Quandoque prout est potentia sensitivæ partis, secundùm scilicet quod concernit præteritum tempus; et hoc modo actus memoriæ in anima separata non erit: unde dicit Philosophus in I. *De anima* (ut suprà), quòd « hoc corrupto (scilicet corpore) anima non reminiscitur. » Alio modo accipitur *memoria* prout est pars imaginis, ad intellectivam partem pertinens, secundùm scilicet quod ab omni differentia temporis abstrahit, cùm non sit tantùm præteritorum, sed etiam præsentium et futurorum, ut Augustinus dicit; et secundùm hoc memoria in anima separata morabitur.

Ad quintum dicendum, quòd *amor, gaudium*, et *tristitia* et hujusmodi, dupliciter accipiuntur: quandoque quidem secundùm quòd sunt passiones appetitivæ sensibilis; et sic non erunt in anima separata, hoc enim modo non explentur sine determinato motu cordis; alio modo, secundùm quòd sunt actus voluntatis, quæ est in parte intellectiva; et hoc modo erunt in anima separata: sicut etiam delectatio erit ibi sine motu corporali, prout etiam ponitur in Deo, in quantum scilicet est simplex motus voluntatis; et hoc modo Philosophus in VII. *Ethic.* (sub finem), dicit quòd « Deus semper unâ simplici delectatione gaudet. »

ARTICULUS III.

Utrùm anima separata pati possit ab igne corporeo.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd anima separata pati non possit ab igne corporeo. Augustinus enim, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 32), dicit: « Non sunt corporalia, sed corporalibus similia, quibus animæ corporibus exutæ afficiuntur, seu benè, seu malè. » Ergo anima separata igne corporeo non punitur.

2. Præterea, Augustinus in eodem libro (cap. 16) dicit quòd « agens semper est nobilius patiente. » Sed impossibile

est aliquod corpus esse nobilius animâ separatâ. Ergo non potest ab aliquo corpore pati.

3. Præterea, secundùm Philosophum in I. *De generatione* (text. 87), et secundùm Boëtium in lib. *De duabus naturis*, « illa solùm agunt et patiuntur ad invicem, quæ in materia conveniunt. » Sed anima et ignis corporeus non conveniunt in materia, quia « spiritualium et corporalium non est materia communis, unde nec possunt invicem transmutari, » ut Boëtius in eodem libro dicit. Ergo anima separata ab igne corporeo non patitur.

4. Præterea, « omne quod patitur, recipit aliquid ab agente; » si ergo anima patiatur ab igne corporeo, aliquid ab eo recipiet. Sed « omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis; » ergo quod recipitur ab igne in anima, non est in eo materialiter, sed spiritualiter. Sed formæ rerum in anima spiritualiter existentes sunt perfectiones ipsius. Ergo etsi ponatur quòd anima patiatur ab igne corporeo, hoc non erit in ejus pœnam, sed magis in ejus perfectionem.

5. Præterea, si dicatur quòd hoc ipso anima punitur ab igne quòd ignem videt, ut videtur dicere Gregorius in IV. *Dialog.* (cap. 29), contra, si videt anima ignem inferni, non potest videre nisi visione intellectuali, cùm non habeat organa quibus visio sensitiva vel imaginaria perficitur. Sed visio intellectualis non videtur quòd possit esse causa tristitiæ; « delectationi enim quæ est in considerando non est tristitia contraria, » secundùm Philosophum (lib. I. *Topic.*, cap. 13). Ergo ex tali visione anima non punitur.

6. Præterea, si dicatur quòd anima patitur ab igne corporeo, eo quòd tenetur ab eo, sicut nunc tenetur à corpore, dum vivit in corpore, contra, anima dum in corpore vivit, tenetur à corpore, in quantum ex ea et corpore fit unum, sicut ex materia et forma. Sed anima non erit forma illius ignis corporei. Ergo suprà dicto modo non poterit ab illo igne teneri.

7. Præterea, « omne agens corporeum agit per contactum. » Sed non potest esse aliquis contactus ignis corporei et animæ, quia contactus solùm est inter corporea, quæ habent ultima simul. Ergo anima ab illo igne non patitur.

8. Præterea, agens organicum non agit in remota, nisi

per hoc quod agit in media; unde per determinatam distantiam agere potest proportionatam suæ virtuti. Sed animæ, vel ad minus dæmones (de quibus est eadem ratio) quandoque sunt extra locum inferni, cùm quandoque etiam in hoc mundo hominibus appareant, nec tamen tunc à pœna immunes; sicut enim gloria sanctorum nunquam interrumpitur, ita nec pœna damnatorum. Nec tamen videmus quòd omnia intermedia ab igne inferni patiantur; nec iterum est credibile aliquid corporeum de natura elementi esse tantæ virtutis, ut ad tantam distantiam actionem suam diffundat. Ergo non videtur quòd pœnas quas animæ damnatorum sustinent, ab igne corporeo patiantur.

Sed contra : eadem ratio est de animabus separatis et dæmonibus, quòd ab igne corporeo pati possint. Sed dæmones ab eo patiuntur, cùm puniantur ab illo igne in quem corpora damnatorum projicientur post resurrectionem, quem oportet esse corporeum ; et hoc patet per sententiam Domini, *Matth.*, XXV : « Discedite à me, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus. » Ergo et animæ separatæ ab igne corporeo pati possunt.

Præterea, « pœna debet respondere culpæ. » Sed anima per culpam se corpori subjecit per pravam concupiscentiam. Ergo justum est ut in pœnam rei corporeæ subjiciatur per passionem.

Præterea, major est unio formæ ad materiam, quàm agentis ad patiens. Sed diversitas naturæ spiritualis et corporalis non impedit quin anima sit forma corporis. Ergo nec impedit quin possit à corpore pati.

(Conclusio. — Ignis inferni, cùm ut divinæ justitiæ instrumentum, sibi valdè nocivum ab anima apprehendatur, propter visionem sui verè animam cruciare dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd supposito ex prædictis quòd ignis inferni non sit metaphoricè dictus, nec ignis imaginarius, sed verus ignis corporeus, oportet dicere quòd anima ab igne corporeo pœnas patietur; cùm Dominus ignem illum diabolo et angelis ejus paratum esse dicat, *Matth.*, XXV, qui sunt incorporei, sicut ipsa anima. Sed quomodo pati possit, multipliciter assignatur.

Quidam enim dixerunt quòd hoc ipsum quod est ignem videre sit animam ab igne pati; unde Gregorius in IV. *Dial.* (cap. 29) dicit: « Ignem eo ipso patitur anima, quo videt. » Sed istud non videtur sufficere. Quia quodlibet visum ex hoc quod videtur, est perfectio videntis, unde non potest in ejus pœnam cedere, in quantum est visum. Sed quandoque est punitivum vel contristans per accidens, in quantum scilicet apprehenditur ut nocivum; unde oportet quòd præter hoc quod anima ignem illum videt, sit aliqua comparatio animæ ad ignem, secundùm quam animæ ignis noceat.

Unde alii dixerunt quòd quamvis ignis corporeus non possit animam exurere, tamen anima apprehendit ipsum ut nocivum sibi, et ad talem apprehensionem afficitur timore et dolore, ut impleatur id quod dicitur *Psalm.* XIII: « Trepidaverunt timore ubi non erat timor; » unde Gregorius in IV. *Dialog.* dicit quòd « quia anima cremari se conspicit, crematur. » Sed hoc iterum non videtur sufficere. Quia secundùm hoc passio animæ ab igne non esset secundùm rei veritatem, sed secundùm apprehensionem tantùm: quamvis enim possit esse vera passio tristitiæ vel doloris ex aliqua falsa imaginatione, ut Augustinus dicit, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 32), tamen non potest dici quòd secundùm illam passionem verè patiatur à re, sed à similitudine rei quam concipit. Et iterum iste modus passionis magis recederet à reali passione, quàm ille qui ponitur per imaginarias visiones; cùm ille dicatur per veras imagines rerum esse, quas anima secum defert, iste autem per falsas conceptiones quas anima errans fingit. Et iterum non est probabile quòd animæ separatæ vel dæmones, qui subtilitate ingenii pollent, putarent ignem corporeum sibi nocere posse, si ab eo nullatenus gravarentur.

Unde alii dicunt quòd oportet ponere animam etiam realiter ab igne corporeo pati: unde etiam Gregorius in IV. *Dialog.* (cap. 29) dicit: « Colligere ex dictis evangelicis possumus (*Luc.*, XVI) quòd incendium anima non solùm videndo, sed etiam experiendo patiatur. » Sed hoc tali modo fieri ponunt; dicunt enim quòd ignis ille corporeus considerari potest dupliciter: uno modo, secundùm quòd est quædam res corporea, et hoc modo non habet quod in animam agere possit; alio

modo, secundùm quòd est instrumentum divinæ justitiæ vindicantis: hoc enim divinæ justitiæ ordo exigit, ut anima quæ peccando se rebus corporalibus subdidit, eis etiam in pœna subdatur. Instrumentum autem non solùm agit in virtute propriæ naturæ, sed etiam in virtute principalis agentis: et ita non est inconveniens, si ignis ille, cùm agat in virtute spiritualis agentis, in spiritum agat hominis vel dæmonis, per modum etiam quo de sacramentis dictum est (III. part., qu. 62) quòd animam sanctificant. Sed istud etiam non videtur sufficere: quia omne instrumentum in id circa quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem; et non solùm illam actionem secundùm quam agit in virtute principalis agentis; imò exercendo primam actionem, oportet quòd efficiat hanc secundam, sicut aqua lavando corpus in baptismo, sanctificat animam, et serra secando lignum, producit formam domûs; unde oportet dare igni aliquam actionem in animam, quæ sit ei connaturalis, ad hoc quòd sit instrumentum divinæ justitiæ peccata vindicantis. Et ideo dicendum quòd corpus in spiritum naturaliter agere non potest, nec ei aliquo modo obesse, vel ipsum gravare, nisi secundùm quòd aliquo modo corpori unitur; sic enim invenimus quòd « corpus quod corrumpitur, aggravat animam, » *Sap.*, IX. Spiritus autem corpori unitur dupliciter: uno modo, ut forma materiæ, ut ex eis fiat unum simpliciter, et sic spiritus unitus corpori, et vivificat corpus, et à corpore aliqualiter aggravatur: sic autem spiritus hominis vel dæmonis igni corporeo non unitur; alio modo, sicut movens mobili, vel sicut locatum loco, eo modo quo incorporalia sunt in loco; et secundùm hoc spiritus incorporei creati loco definiuntur, ita in uno loco existentes, quòd non in alio. Quamvis autem res corporea ex sua naturâ habeat quod spiritum incorporeum suo loco definiat, non tamen ex sua natura habet quod spiritum incorporeum loco definitum detineat, ut ita alligetur illi loco, quòd ad alia divertere non possit, cùm spiritus non sit ita in loco naturaliter, quòd loco subdatur; sed hoc superadditur igni corporeo, in quantum instrumentum est divinæ justitiæ vindicantis, quòd sic detinet spiritum. Et ita efficitur ei pœnalis, retardans eum ab executione propriæ voluntatis, ne scilicet possit operari ubi

vult et secundùm quod vult. Et hunc modum ponit Gregorius in IV. *Dialog.* (cap. 29); exponens enim quomodo anima incendium experiendo patiatur, sic dicit : « Cùm veritas peccatorem divitem damnatum igne perhibeat, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget? » Et hoc etiam Julianus dixit, ut in littera Magister dicit : « Si viventis hominis incorporeus spiritus tenetur in corpore, cur etiam non tenetur post mortem corporeo igne? » Augustinus etiam XXI. *De Civit. Dei* (cap. 19), dicit quòd, sicut anima in hominis conditione jungitur corpori ut dans ei vitam (quamvis illud sit spirituale, et hoc corporale), et ex illa conjunctione vehementer concipit amorem ad corpus; sic ligatur igni ut accipiens ab eo pœnam, et ex illa conjunctione concipit horrorem.

Oportet ergo omnes prædictos modos in unum colligere, ut perfectè videatur quomodo anima ab igne corporeo patiatur; ut scilicet dicamus quòd ignis ex natura sua habet quòd spiritus incorporeus ei conjungi possit, ut loco locatum; sed in quantum est instrumentum divinæ justitiæ, habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum, et in hoc veraciter ignis iste est spiritui nocivus; et sic anima ignem ut sibi nocivum videns, ab igne cruciatur. Unde Gregorius in IV. *Dial.* (cap. 29, omnia ista per ordinem tangit, ut ex præmissis ejus auctoritatibus patet.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur inquirendo; unde etiam alium modum ponit determinando in lib. XXI. *De Civit. Dei* (cap. 29), ut ex dictis patet. Vel dicendum quòd Augustinus intelligit quòd ea quibus anima proximè afficitur, ad dolorem vel tristitiam, sunt spiritualia; non enim affligeretur, nisi ignem ut nocivum sibi apprehenderet. Ignis ergo apprehensus, est proximum affligens; sed ignis corporeus extra animam existens, est affligens remotum.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis anima simpliciter sit igne nobilior, ignis tamen est secundùm quid animâ nobilior, in quantum scilicet est instrumentum divinæ justitiæ.

Ad tertium dicendum, quòd Philosophus et Boetius loquuntur de actione illa per quam patiens transmutatur in naturam agentis; talis autem non est actio ignis in animam, et propter hoc ratio non concludit.

Ad quartum dicendum, quòd ignis agit in animam, non per modum influentis, sed per modum detinentis, ut ex dictis patet; et ideo ratio non est ad propositum.

Ad quintum dicendum, quòd in visione intellectuali non est tristitia ex hoc ipso quòd aliquid videtur, cùm illud quod videtur nullo modo intellectui possit esse contrarium, in quantum videtur; in sensu autem hoc quod videtur, ipsa actione qua agit in visum ut videatur, potest esse corruptivum visûs per accidens, in quantum corrumpit harmoniam organi. Sed tamen visio intellectualis potest esse contristans, in quantum id quod videtur apprehenditur ut nocivum, non quasi noceat eo ipso quòd videtur, sed alio quocumque modo. Et sic anima videndo ignem, affligitur.

Ad sextum dicendum, quòd non est simile quantum ad omnia, sed quantum ad aliquid, ut ex dictis patet.

Ad septimum dicendum, quòd quamvis non sit tactus corporalis inter animam et corpus, tamen est inter ea aliquis tactus spiritualis: sicut etiam motor cœli, cùm sit spiritualis, spirituali tactu tangit cœlum, ipsum movens, per modum quo dicitur contristans tangere, sicut dicitur in I. *De generatione* (text. 35); et hic modus sufficit ad actionem.

Ad octavum dicendum, quòd spiritus damnati nunquam sunt extra infernum, nisi ex dispensatione divina, vel ad instructionem vel ad exercitium electorum. Ubicumque autem extra infernum sint, semper tamen vident ignem inferni, ut eis in pœnam præparatam; unde, cùm ista visio sit immediatè affligens, ut dictum est, ubicumque sint, ab igne inferni affliguntur; sicut et captivi etiam extra carcerem existentes à carcere quodammodo affliguntur, dum vident se ad carcerem damnatos. Unde, sicut gloria electorum non minuitur, nec quantum ad præmium essentiale, nec quantum ad accidentale, si aliquando extra cœlum empyreum sint, sed quodammodo in eorum gloriam cedit; ita etiam in nullo minuitur pœna damnatorum, si extra infernum ex divina dispensatione ponantur ad tempus. Et hoc est quod Glossa dicit super illud *Jac.*, III: « Inflammat rotam nativitatis nostræ, etc. » Sic enim ait: « Diabolus ubicumque sit, sive sub aere, sive sub terra, secum trahit tormenta suarum flammarum. » Objectio

autem sic procedit ac si ignis corporeus affligeret immediatè spiritus, sicut affligit corpora.

QUÆSTIO LXXI.

De qualitate animarum quæ cum originali peccato solo ex hac vita decedunt, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est in particulari de diversis qualitatibus animarum à corporibus exutarum juxta diversum statum earumdem. Et primò quidem de animabus quæ cum sola originali culpa ex hac vita decedunt.

Circa quod quæruntur duo : 1° Utrùm tales animæ à corporeo igne patiantur, vel affligantur pœnâ ignis. 2° Utrùm tales animæ patiantur afflictionem spiritualem in seipsis.

ARTICULUS I.

Utrùm animæ cum sola originali culpa decedentes à corporeo igne patiantur, vel affligantur pœnâ ignis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd animæ cum sola originali culpa decedentes, à corporeo igne patiantur, vel affligantur pœnâ ignis. Dicit enim Augustinus, *De fide ad Petrum* (cap. 27) : « Firmissimè tene et nullatenus dubites, parvulos qui sine sacramento baptismatis de hoc sæculo transierunt, æterno supplicio puniendos. » Sed supplicium pœnam sensibilem nominat. Ergo animæ cum sola originali culpa decedentes à corporeo igne patiuntur, vel affliguntur pœnâ ignis.

2. Præterea, « majori culpæ debetur major pœna. » Sed originale est majus peccatum quàm veniale, quia plus habet de aversione, eo quòd gratiam subtrahit, veniale autem secum gratiam compatitur; et iterum æternâ pœnâ punitur originale, sed veniale temporali. Cùm ergo veniali peccato debeatur pœnâ ignis, multò amplius originali.

3. Præterea, gravius puniantur peccata post hanc vitam, quàm in vita ista, ubi est misericordiæ locus. Sed in hac vita respondet originali pœna sensibilis; pueri enim qui solum originale habent, multas pœnas sensibiles sustinent, nec injustè. Ergo et post hanc vitam pœna sensibilis ei debetur.

4. Præterea, sicut in peccato actuali est aversio et conversio, ita et in peccato originali aliquid aversioni respondet (scilicet privatio originalis justitiæ), et aliquid conversioni, scilicet concupiscentia. Sed peccato actuali ratione conversionis debetur pœna ignis. Ergo et originali ratione concupiscentiæ.

5. Præterea, corpora puerorum post resurrectionem aut erunt passibilia, aut impassibilia. Si impassibilia, et nullum corpus humanum potest esse impassibile, nisi vel per dotem impassibilitatis (sicut est in beatis), vel ratione originalis justitiæ (sicut in statu innocentiæ). Ergo corpora puerorum vel habebunt dotem impassibilitatis, et sic gloriosa erunt, et non erit differentia inter pueros baptizatos et non baptizatos, quod est hæreticum; vel originalem justitiam habebunt, et sic originali peccato carebunt, nec pro peccato originali punientur, quod est similiter hæreticum. Si autem sint passibilia; omne autem passibile de necessitate patitur, activo præsente. Ergo præsentibus corporibus sensibilibus activis sensibilem pœnam patientur.

Sed contra, Augustinus dicit pœnam parvulorum, qui originali tantùm tenentur, omnium esse mitissimam. Sed hoc non esset, si sensibili pœnâ torquerentur, quia pœna ignis inferni est gravissima. Ergo pœnam sensibilem non sustinebunt.

Præterea, acerbitas pœnæ sensibilis delectationi culpæ respondet, *Apocal.*, XVIII: « Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, » etc. Sed in peccato originali non est aliqua delectatio, sicut nec operatio; delectatio enim operationem consequitur, ut ex X. *Ethic.* (cap. 4 sive 6) patet. Ergo peccato originali non debetur pœna ignis.

Præterea, Gregorius Nazianzenus, Orat. XL, quæ *in sanctum baptisma* inscribitur, tria genera non baptizatorum distinguens, qui vel baptismum contempserunt, vel ex negligentia sua usque ad finem vitæ distulerunt et improvisâ morte abierunt, vel sine culpâ suâ eum non receperunt, ut infantes;

de primis quidem dicit quòd non aliorum duntaxat peccatorum quæ commiserint, sed baptismi contempti pœnas luent; et de secundis, quòd pro illo neglecto pœnas etiam patientur, sed leviores primis; at de postremis addit quòd « ipsi nec cœlesti gloriâ nec æterno inferni supplicio à justo et æterno Judice afficientur; » quia « licèt baptismo consignati non fuerint, improbitate tamen et malitiâ carent; ac jacturam baptismi passi sunt potiùs quàm fecerunt. » Et rationem reddit cur etiamsi ad gloriam cœlestem non perveniant, pœnas tamen æternas quales damnati patiuntur non propterea sustineant; quia « medium quoddam inter utrumque reperitur, nec statim supplicio dignus est, qui honorem sive gloriam non meretur, vel è converso non statim promeretur gloriam vel honorem, qui supplicio dignus non est. »

(Conclusio. — Cùm peccatum originale non per corruptionem boni consequentis naturam, sed naturæ superadditi contrahatur, in carentia sola talis boni naturam excedentis propria ejus pœna consistit.)

Respondeo dicendum, quòd pœna debet esse proportionata culpæ, ut dicitur *Isai.* XXVII : « In mensura contra mensuram, cùm abjecta fuerit, judicabis eam. » Defectus autem qui per originem traducitur rationem culpæ habens, non est per subtractionem vel corruptionem alicujus boni quod naturam humanam consequitur ex principiis suis; sed per subtractionem vel corruptionem alicujus quod naturæ superadditum erat; nec ista culpa ad hunc hominem pertinet, nisi secundùm quòd talem naturam habet, quæ hoc bono quod in eo natum erat esse, et possibile conservari, destituta est. Et ideo nulla alia pœna ei debetur, nisi privatio illius finis ad quem donum subtractum ordinabat, ad quod per se natura humana attingere non potest. Hoc autem est divina visio; et ideo carentia hujus visionis est propria et sola pœna originalis peccati post mortem. Si enim alia pœna sensibilis pro peccato originali post mortem infligeretur, puniretur iste non secundùm hoc quòd culpam habuit, quia pœna sensibilis pertinet ad id quod personæ proprium est; quia per passionem hujus particularis, talis pœna est. Unde, sicut culpa non fuit per operationem ejus, ita nec pœna per passionem ipsius esse

debet, sed solùm per defectum illius ad quod natura de se sufficiens non erat. In aliis autem perfectionibus et bonitatibus, quæ naturam humanam consequuntur ex suis principiis, nullum detrimentum sustinebunt pro peccato originali damnati.

Ad primum ergo dicendum, quòd *supplicium* non nominat in auctoritate illa pœnam sensibilem, sed solùm pœnam damni, quæ est carentia divinæ visionis; sicut etiam nomine ignis frequenter in Scriptura quælibet pœna figurari consuevit.

Ad secundum dicendum, quòd inter omnia peccata minimum est originale, eo quòd minimum habet de voluntario; non enim est voluntarium voluntate istius personæ, sed voluntate principii naturæ tantùm. Peccatum autem actuale (etiam veniale) est voluntarium voluntate ejus in quo est; et ideo minor pœna debetur originali quàm veniali. Nec obstat quòd originale non compatitur secum gratiam: privatio enim gratiæ non habet rationem culpæ, sed pœnæ, nisi in quantum ex voluntate est; unde ubi minus est de voluntario, minus est de culpa. Similiter etiam non obstat quòd peccato actuali veniali temporalis pœna debetur, quia hoc est per accidens, in quantum decedens in veniali tantam gratiam habet, virtute cujus pœna purgata est. Si autem veniale peccatum sine gratia in aliquo esset, perpetuam pœnam haberet.

Ad tertium dicendum, quòd non est eadem ratio de pœna sensibili ante mortem et post mortem. Quia ante mortem pœna sensibilis consequitur virtutem naturæ agentis, sive sit pœna sensibilis interior (ut febris vel aliquid hujusmodi), sive etiam sensibilis pœna exterior (ut ustio sive aliquid hujusmodi). Sed post mortem nihil aget virtute naturæ, sed secundùm justitiæ divinæ ordinem tantùm, sive in animam separatam, in quam constat quòd ignis naturaliter agere non potest; sive etiam in corpus post resurrectionem, quia tunc omnis actio naturalis cessabit, cessante motu primi mobilis, qui est causa omnis motûs et alterationis corporalis.

Ad quartum dicendum, quòd dolor sensibilis respondet delectationi sensibili, quæ est in conversione actualis peccati; concupiscentia autem habitualis, quæ est in originali peccato, delectationem non habet: ideo dolor sensibilis non respondet ei pro pœna.

Ad quintum dicendum, quòd corpora puerorum non erunt impassibilia ex defectu potentiæ ad patiendum in ipsis, sed ex defectu exteriùs agentis in ipsa; quia post resurrectionem nullum corpus erit agens in alterum, præcipuè ad corruptionem inducendam per actionem naturæ; sed erit actio tantùm ad puniendum ex ordine divinæ justitiæ. Unde illa corpora pœnam non patientur, quibus pœna sensibilis ex divina justitia non debetur. Corpora autem sanctorum erunt impassibilia, quia deficiet in eis potentia ad patiendum; et ideo impassibilitas erit in eis dos, non autem in pueris.

ARTICULUS II.

Utrùm ejusmodi animæ patiantur afflictionem spiritualem propter statum in quo sunt.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd ejusmodi animæ patiantur afflictionem spiritualem propter statum in quo sunt. Quia, sicut dicit Chrysostomus (Homil. XXIII. *in Matth.*), in damnatis gravior erit pœna quòd visione Dei carebunt, quàm quòd igne inferni cremabuntur. Sed ejusmodi animæ visione divina carebunt. Ergo afflictionem spiritualem ex hoc patientur.

2. Præterea, carere illo quod quis vult habere, sine afflictione esse non potest. Sed ejusmodi animæ vellent visionem divinam habere, aliàs voluntas earum actualiter perversa esset. Ergo cùm eâ careant, videtur quòd et afflictionem patiantur.

3. Præterea, si dicatur quòd non affliguntur, quia sciunt se non per culpam propriam eâ esse privatos, contra, immunitas à culpa dolorem pœnæ non minuit, sed auget; non enim si aliquis non propriâ culpâ exhæredatur vel mutilatur, propter hoc minùs dolet. Ergo etiam, quamvis ejusmodi animæ non propriâ culpâ tanto bono priventur, ex hoc earum dolor non tollitur.

4. Præterea, sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita non baptizati ad demeritum Adæ. Sed pueri baptizati ex merito Christi consequuntur præmium vitæ æternæ.

Ergo et non baptizati dolorem sustinent, ex hoc quòd per demeritum Adæ æternâ vitâ privantur.

5. Præterea, absentari à re amata non potest esse sine dolore. Sed pueri naturalem cognitionem de Deo habebunt, et eadem ratione naturaliter eum diligent. Ergo cùm ab eo sint in perpetuum separati, videtur quòd hoc sine dolore pati non possint.

Sed contra : si pueri non baptizati post mortem dolorem interiorem habeant, aut dolebunt de culpa, aut de pœna. Si de culpa, cùm à culpa illa ulteriùs emundari non possint, dolor ille erit in desperationem indùcens. Sed talis dolor in damnatis est vermis conscientiæ. Ergo pueri vermem conscientiæ habebunt; et sic non esset eorum pœna mitissima, ut Augustinus dicit. Si autem de pœna dolerent, ergo cùm pœna eorum justè à Deo sit, voluntas eorum divinæ justitiæ obviaret; et sic actualiter deformis esset, quod non conceditur. Ergo nullum dolorem sentient.

Præterea, ratio recta non patitur ut aliquis perturbetur de eo quod in ipso non fuit ut vitaretur; propter quod Seneca probat (Epist. LXXXV, et similiter lib. II. *De ira*, cap. 6), quòd « perturbatio in sapientem non cadit. » Sed in pueris est ratio recta nullo actuali peccato obliquata. Ergo non turbabuntur de hoc quòd talem pœnam sustinent, quam vitare nullo modo potuerunt.

(Conclusio. — Cùm in pueris absque baptismi susceptione decedentibus non fuerit aliqua proportio ad vitam vel gloriam æternam consequendam, nec suâ culpâ ejus privationem vel carentiam incurrerint, ex tali carentia nullam interiorem afflictionem sicut nec ullam pœnam exteriorem patientur.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt quòd prædicti pueri nullum dolorem sustinebunt, quia in eis adeo ratio obtenebrata erit, ut non cognoscant se amisisse quod amiserunt : quod probabile non videtur, ut anima ab onere corporis absoluta ea non cognoscat, quæ saltem ratione investigari possint, et etiam multò plura.

Et ideo alii dicunt quòd in eis est perfecta cognitio eorum quæ naturali cognitioni subjacent, et cognoscunt Deum, et se ejus visione privatos esse, et ex hoc aliquem dolorem sen-

tient; tamen mitigabitur eorum dolor, in quantum non propriâ voluntate culpam incurrerunt, pro qua damnati sunt. Sed hoc etiam probabile non videtur, quia talis dolor parvus esse non potest de tanti boni amissione, et præcipuè sine spe recuperationis: unde pœna eorum non esset mitissima. Præterea, omnino eadem ratione qua doloræ sensibili ut exteriùs affligente non punientur, etiam dolorem interiorem non sentient, quia dolor pœnæ delectationi culpæ respondet: unde delectatione remotâ à culpa originali, omnis dolor ab ejus pœna excluditur.

Et ideo alii dicunt, quòd cognitionem perfectam habebunt eorum quæ naturali cognitioni subjacent, et vitâ æternâ se privatos esse cognoscent, et causam quare ab ea exclusi sunt; nec tamen ex hoc aliquo modo affligentur. Quod qualiter esse possit, videndum est. Sciendum ergo quòd ex hoc quòd caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectæ rationis; sed tantùm ex hoc quòd caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit: sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quòd non potest volare sicut avis, vel quia non est rex vel imperator, cùm ei non sit debitum; affligeretur autem si privaretur eo ad quod habendum aptitudinem aliquo modo habuit. Dico ergo quòd omnis homo usum liberi arbitrii habens proportionatus est ad vitam æternam consequendam, quia potest se ad gratiam præparare per quam vitam æternam merebitur; et ideo si ab hoc deficiant, maximus erit dolor eis, quia amittunt illud quod ipsorum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc quod vitam æternam haberent, quia nec eis debebatur ex principiis naturæ, cùm omnem facultatem naturæ excedat, nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur. Et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinæ; imo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multùm de divina bonitate, et perfectionibus naturalibus. Nec potest dici quòd fuerunt proportionati ad vitam æternam consequendam, quamvis non per actionem suam, tamen per actionem aliorum circa eos, quia potuerunt ab aliis baptizari, sicut et multi pueri ejusdem conditionis baptizati vitam æternam consecuti sunt: hoc enim est superexcedentis gratiæ, ut aliquis sine

actu proprio præmietur. Unde defectus talis gratiæ non magis tristitiam causat in pueris decedentibus non baptizatis quàm in sapientibus hoc quod eis multæ gratiæ non fiunt, quæ aliis similibus factæ sunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd in damnatis pro culpa actuali, qui usum liberi arbitrii habuerunt, fuit aptitudo ad vitam æternam consequendam; non autem in pueris, ut dictum est; et ideo non est similis ratio de utrisque.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium, ut in III. *Ethicorum* dicitur (cap. 4, sive 5), tamen voluntas ordinata et completa non est nisi eorum ad quæ quis aliquo modo ordinatus est; et si hac voluntate deficiant homines, dolent; non autem si deficiant ab illa voluntate quæ impossibilium est, quæ potiùs *velleitas* quàm *voluntas* debet dici : non enim aliquis illud vult simpliciter; sed vellet, si possibile foret.

Ad tertium dicendum, quòd ad habendum proprium patrimonium vel membra corporis sui quilibet est ordinatus; et ideo non est mirum, si dolet aliquis de eorum amissione, sive pro culpa sua, sive pro aliena, eis privetur. Unde patet quod ratio non procedit ex simili.

Ad quartum dicendum, quòd donum Christi excedit peccatum Adæ, ut *ad Rom.*, V, dicitur : unde non oportet quòd pueri non baptizati tantum habeant de malo, quantum baptizati habent de bono.

Ad quintum dicendum, quòd quamvis pueri non baptizati sint separati à Deo quantum ad illam conjunctionem, quæ est per gloriam, non tamen ab eo penitus sunt separati; imò ei conjunguntur per participationem naturalium bonorum, et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione. Non tamen eo modo gaudebunt quo perperam intelligebant Pelagiani, vitam illis beatam assignantes, quia nullum in eis detrimentum naturæ nec peccatum originale agnoscebant; illorum enim sensus erat quòd ejusmodi parvuli, quamvis absque baptismo decedentes, ab omni prorsus pœna immunes ita essent ac si Adamus non peccasset, quia peccatum ejus nihil in ipsius posteros vel in ipsam naturæ ex ipsius persona propagatam corruptionis intulerat. Et propterea tale gaudium

parvulorum non distinguebant ab adultis, nisi quatenus isti pro bonis operibus actualiter a se factis aliquod singulare præmium reportarent, quod sub nomine regni cœlorum à quo Christus non baptizatos excludebat, significatum intelligebant; gaudium autem naturale duntaxat hic ponitur, quod pœnam damni vel carentiam visionis beatificæ non excludit.

QUÆSTIO LXXII.

De qualitate animarum quæ in purgatorio propter peccatum actuale vel ejus pœnam expiantur, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de animabus quæ post hanc vitam propter actualium peccatorum pœnam igne purgatorio expiantur.

Circa quod quæruntur sex : 1° Utrùm pœna purgatorii excedat omnem pœnam hujus vitæ. 2° Utrùm pœna illa sit voluntaria. 3° Utrùm animæ in purgatorio per dæmones puniantur. 4° Utrùm per pœnam purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam. 5° Utrùm ignis purgatorius liberet à reatu pœnæ. 6° Utrùm ab illa pœna unus alio citiùs liberetur.

ARTICULUS I.

Utrum pœna purgatorii excedat omnem pœnam temporalem hujus vitæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd pœna purgatorii non excedit omnem pœnam temporalem hujus vitæ. Quantò enim aliquid est magis passivum, tantò magis affligitur, si sensum læsionis habeat. Sed corpus est magis passivum quàm anima separata, tum quia habet contrarietates ad ignem agentem, tum quia habet materiam quæ est susceptiva qualitatis agentis, quod de anima non potest dici. Ergo major est pœna

quam corpus patitur in hoc mundo, quàm pœna qua anima purgatur post hanc vitam.

2. Præterea, pœna purgatorii directè ordinatur contra venialia. Sed venialibus, cùm sint levissima peccata, levissima pœna debetur, si secundùm mensuram delicti sit plagarum modus. Ergo pœna purgatorii est levissima.

3. Præterea, reatus cùm sit effectus culpæ, non intenditur nisi culpa intendatur. Sed in illo qui jam culpa dimissa est, non potest culpa intendi. Ergo in eo cui culpa mortalis dimissa est pro qua non plenè satisfecit, reatus non crescit in morte. Sed in hac vita non erat ei reatus respectu gravissimæ pœnæ. Ergo pœna quam patietur post hanc vitam, non erit ei gravior omni pœna istius vitæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in quodam sermone: « Ille ignis purgatorii durior erit, quàm quidquid in hoc sæculo pœnarum aut sentire, aut videre, aut cogitare quis potest. »

Præterea, quanto pœna est universalior, tanto major. Sed anima separata tota punitur, cùm sit simplex; non autem ita est de corpore. Ergo illa pœna quæ est animæ separatæ, est major omni pœnâ quam corpus patitur.

(Conclusio. — Pœna purgatorii excedit omnem pœnam temporalem hujus vitæ.)

Respondeo dicendum, quòd in purgatorio erit duplex pœna: una *damni*, in quantum scilicet retardantur à divina visione; alia *sensûs*, secundùm quod ab igne corporali punientur: et quantum ad utrumque, pœna purgatorii minima excedit maximam pœnam hujus vitæ. Quantò enim aliquid magis desideratur, tantò ejus absentia est molestior, et quia affectus quo desideratur summum bonum post hanc vitam, in animabus sanctis est intensissimus, quia non retardatur affectus mole corporis, et etiam quia terminus fruendi summo bono jam advenisset nisi aliquid impediret: ideo de retardatione maximè dolent. Similiter etiam cum dolor non sit læsio, sed læsionis sensus, tantò aliquid magis dolet de aliquo læsivo, quantò magis est sensitivum: unde læsiones quæ fiunt in locis maximè sensibilibus, sunt maximum dolorem causantes. Et quia totus sensus corporis est ab anima, ideo si in ipsam animam aliquid

læsivum agat, de necessitate oportet quòd maximè affligatur; quòd autem anima ab igne corporali patiatur, jam superiùs ostensum est. Et ideo oportet quod pœna purgatorii, quantum ad pœnam damni et sensûs, excedat omnem pœnam istius vitæ. Quidam autem assignant rationem ex hoc quòd anima tota punitur, non autem corpus; sed hoc nihil est, quia sic pœna damnatorum esset mitior post resurrectionem quàm ante; quod falsum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis anima sit minùs passiva quàm corpus, tamen est magis cognoscitiva passionis; et ubi est major passionis sensus, ibi est major dolor, etiamsi sit minor passio.

Ad secundum dicendum, quòd acerbitas illius pœnæ non est tantum ex quantitate peccati quantum ex dispositione puniti, quia idem peccatum graviùs punitur ibi quàm hîc : sicut ille qui est debilioris complexionis, magis punitur eisdem plagis impositis quàm alius; et tamen judex utrique easdem plagas pro eisdem culpis inferens, justè facit.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

ARTICULUS II.

Utrùm illa pœna sit voluntaria.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd illa pœna sit voluntaria : quia illi qui sunt in purgatorio, rectum cor habent. Sed « hæc est rectitudo cordis, ut quis voluntatem suam voluntati divinæ conformet, » ut Augustinus dicit (*in Psalm.* XXXII, Conc. 1). Ergo cùm Deus velit eos puniri, ipsi illam pœnam voluntariè sustinent.

2. Præterea, omnis sapiens vult illud sine quo non potest pervenire ad finem intentum. Sed illi qui sunt in purgatorio sciunt se non posse pervenire ad gloriam, nisi priùs puniantur. Ergo volunt puniri.

Sed contra, nullus petit liberari à pœna quam voluntariè sustinet. Sed illi qui sunt in purgatorio, petunt liberari, sicut patet per multa quæ in *Dialogo* narrantur. Ergo non sustinent illam pœnam voluntariè.

(Conclusio. — Animæ quæ purgantur habent voluntatem conditionatam suarum pœnarum, quatenus sciunt sese sine illis non venturas ad beatitudinem.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur *voluntarium* dupliciter : uno modo, voluntate absolutâ, et sic nulla pœna voluntaria est, quia ex hoc est ratio pœnæ quod voluntati contrariatur; alio modo dicitur aliquid *voluntarium*, voluntate conditionatâ, sicut ustio est voluntaria, propter sanitatem consequendam : et sic aliqua pœna est voluntaria, dupliciter. Uno modo, quia per pœnam aliquod bonum acquirimus : et sic ipsa voluntas assumit pœnam aliquam, ut patet in satisfactione; vel etiam quia ille libenter eam accipit et non vellet eam non esse, sicut accidit in martyrio. Alio modo, quia quamvis per pœnam nullum bonum nobis accrescat, tamen sine pœna ad bonum pervenire non possumus, sicut patet de morte naturali : et tunc voluntas non assumit pœnam et vellet ab ea liberari, sed eam supportat, et quantum ad hoc *voluntaria* dicitur; et sic pœna purgatorii est voluntaria. Quidam autem dicunt quòd non est aliquo modo voluntaria, quia sunt ita absorpti pœnis, quòd nesciunt se per pœnam purgari, sed putant se esse damnatos. Sed hoc est falsum; quia nisi scirent se liberandos, suffragia non peterent, quod frequenter faciunt.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrùm animæ in purgatorio per dæmones puniantur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd animæ in purgatorio per dæmones puniantur. Quia, sicut IV. *Sent.*, dist. XLIV, dicit Magister : « Illos habebunt tortores in pœna, quod habuerint incentores in culpa. » Sed dæmones incitant ad culpam non solùm mortalem, sed etiam venialem, quando aliud non possunt. Ergo etiam in purgatorio ipsi animas pro peccatis venialibus torquebunt.

2. Præterea, purgatio à peccatis competit justis et in hac vita et post hanc vitam. Sed in hac vita purgantur per pœnas

à diabolo inflictas, sicut patet de Job. Ergo etiam post hanc vitam punientur à dæmonibus purgandi.

Sed contra, injustum est ut qui de aliquo triumphavit, ei subjiciatur post triumphum. Sed illi qui sunt in purgatorio de dæmonibus triumphaverunt, sine peccato mortali decedentes. Ergo non subjicientur eis puniendi per eos.

(Conclusio. — Animæ in purgatorio non puniuntur per dæmones.)

Respondeo dicendum, quòd sicut post diem judicii divina justitia succendit ignem quo damnati in perpetuum punientur; ita etiam nunc solâ justitiâ divinâ electi post hanc vitam purgantur, non ministerio dæmonum, quorum victores exiterunt, nec ministerio angelorum, qui cives suos non tam vehementer affligerent; sed tamen possibile est quòd eos ad loca pœnarum deducant, et etiam ipsi dæmones, qui de pœnis hominum lætantur, eos comitantur et assistunt purgandis, tum ut in eorum pœnis satientur, tum ut in eorum exitu à corpore aliquid suum ibi reperiant. In hoc autem sæculo, quando adhuc locus pugnæ est, puniuntur homines, et à malis angelis sicut ab hostibus, ut patet de Job; et à bonis, sicut patet de Jacob, cujus nervus femoris angelo percutiente (*Gen.*, XXXII) emarcuit; et hoc etiam expressè Dionysius dicit, IV. cap. *De Divin. Nomin.*, quòd boni angeli interdum puniunt.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm per pœnam purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd per pœnam purgatorii non expietur peccatum veniale quoad culpam. Quia super illud I. *Joan.*, V : « Est peccatum ad mortem, etc., » dicit Glossa (ex Gregorio sumpta lib. XVI. *Moralium*, cap. 28, sive 31) : « Quod in hac vita non corrigitur, frustra post mortem ejus venia postulatur. » Ergo nullum peccatum post hanc vitam quoad culpam dimittitur.

2. Præterea, ejusdem est labi in peccatum, et à peccato

liberari. Sed anima post mortem non potest peccare venialiter. Ergo nec à peccato veniali absolvi.

3. Præterea, Gregorius dicit (lib. IV. *Dialogorum*, cap. 39), quòd « talis in judicio quisque futurus est, qualis de corpore exivit, quia lignum ubi ceciderit, ibi erit, » *Eccles.*, XI. Si ergo aliquis ex hac vita cum veniali exit, in judicio cum veniali erit, et ita per purgatorium non expiatur à culpa veniali aliquis.

4. Præterea, supra dictum est, quòd culpa actualis non deletur nisi per contritionem. Sed post hanc vitam non erit contritio quæ est actus meritorius, quia tunc non erit meritum neque demeritum, cùm secundùm Damascenum (lib. II. *De fide orthod.*, cap. 4), « hoc sit hominibus mors, quod angelis casus. » Ergo post hanc vitam non dimittitur in purgatorio veniale quoad culpam.

5. Præterea, veniale non est in nobis nisi ratione fomitis; unde in primo statu Adam venialiter non peccasset, ut in II. *Sent.*, dist. 1 (qu. 2, art. 3) dictum est. Sed post hanc vitam in purgatorio non erit sensualitas, fomite corrupto in anima separata, quia fomes dicitur *lex carnis*, *Roman.* VII. Ergo non erit ibi venialis culpa; et ita non potest expiari per purgatorium ignem.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit in IV. *Dialogorum* (cap. 39), et Augustinus, *De vera pœnitentia*, quòd « quædam culpæ leves in futuro remittuntur. » Nec potest intelligi quoad pœnam quia sic omnes culpæ, quantumcumque graves, quantum ad reatum pœnæ per ignem purgatorium expiantur. Ergo venialia quantum ad culpam purgantur per ignem purgatorium.

Præterea, I. *Cor.*, III, per « lignum, fœnum et stipulam » (ut dicit Augustinus, lib. XXI. *De Civitate Dei*, cap. 26), venialia intelliguntur. Sed lignum, fœnum et stipula per purgatorium consumuntur. Ergo ipsæ veniales culpæ post hanc vitam remittuntur.

(Conclusio. — Per pœnas purgatorii peccatum veniale expiatur etiam quoad culpam.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quòd post hanc vitam non dimittitur aliquod peccatum quoad culpam;

et si cum mortali culpa quis decedat, damnatur et remissionis capax non est. Non autem potest esse quòd cum veniali decedat sine mortali, quia ipsa gratia finalis culpam purgat venialem : veniale enim peccatum contingit ex hoc quòd aliquis Christum habens in fundamento, nimis aliquod temporale diligit; qui quidem excessus ex concupiscentiæ corruptione contingit. Unde, si gratia omnino concupiscentiæ corruptionem vincat, sicut in beata Virgine fuit, non manet aliquis locus veniali; et ita, cùm in morte omnino diminuatur et annihiletur ista concupiscentia, potentiæ animæ totaliter gratiæ subjiciuntur, et veniale expellitur. Sed hæc opinio frivola est, et in se, et in causa sua. In se quidem, quia dictis sanctorum et Evangelii adversatur, quæ non possunt exponi de remissione venialium quantum ad pœnam, ut Magister in littera dicit (IV. *Sentent.*, dist. 21), quia sic tam levia quàm gravia in futuro dimittuntur; Gregorius autem leves culpas tantùm post hanc vitam remitti perhibet : nec sufficit quod dicunt quòd hoc dicitur specialiter de levibus, ne putetur nihil grave pro eis non passuros : quia remissio pœnæ magis aufert gravitatem pœnarum quàm ponat. Quantum ad causam autem frivola apparet, quia defectus corporalis, qualis est in ultimo vitæ, non aufert concupiscentiæ corruptionem vel diminuit quantum ad radicem, sed quantum ad actum (sicut patet etiam de illis qui graviter infirmantur); nec iterum tranquillat potentias animæ, ut eas gratiæ subjiciat, quia tranquillitas potentiarum et subjectio earum ad gratiam est, quando inferiores vires obediunt superioribus, quæ legi Dei condelectantur; quod in statu illo esse non potest cùm actus utrarumque impediatur, nisi tranquillitas dicatur privatio pugnæ : sicut etiam in dormientibus accidit, nec tamen propter hoc somnus dicitur concupiscentiam diminuere, aut vires animæ tranquillare, aut eas gratiæ subdere. Et præterea, dato quòd concupiscentiam radicaliter diminueret defectus ille, et vires animæ subderet gratiæ, adhuc hoc non sufficeret ad purgationem culpæ venialis jam commissæ, quamvis sufficeret ad vitationem futuræ : quia culpa actualis (etiam venialis) non dimittitur sine actuali contritionis motu, ut suprà (qu. 2, art. 3, ad 4, et in III. part., qu. 87, art. 1) dictum est, quantumcumque habitualiter in-

tendatur. Contingit autem quandoque quòd aliquis dormiens moritur, in gratia existens, qui cum veniali aliquo obdormivit; et talis non potest actum contritionis habere de veniali ante mortem. Nec potest dici (ut dicunt) quòd si non pœnituit actu, vel proposito (in generali vel speciali), quòd sit versum in mortale, propter hoc quod « veniale sit mortale dum placet : » quia non quælibet placentia peccati venialis facit peccatum mortale (aliàs omne veniale esset mortale, quia quodlibet veniale placet, cùm sit voluntarium); sed talis placentia quæ ad fruitionem spectat, in qua omnis humana perversitas consistit, dum rebus utendis fruimur, ut Augustinus dicit; et sic placentia illa quæ facit peccatum mortale, est actualis placentia, quia omne peccatum mortale in actu consistit. Potest autem contingere quòd aliquis, postquam veniale peccatum commisit, nihil actualiter cogitet de peccato (vel dimittendo, vel tenendo), sed cogitet fortè quòd triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, et in hac cogitatione obdormiat et moriatur. Unde patet quòd hæc opinio omnino irrationalis est; et ideo cum aliis dicendum, quòd culpa venialis, in eo qui cum gratia decedit, post hanc vitam dimittitur per ignem purgatorium, quia pœna illa, aliqualiter voluntaria, virtute gratiæ habebit vim expiandi culpam omnem quæ simul cum gratia stare potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa loquitur de peccato mortali; vel dicendum quòd quamvis in hac vita non corrigatur in se, corrigitur tamen in merito; quia hic homo meruit ut ibi illa pœna sit meritoria sibi.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum veniale contingit ex corruptione fomitis, qui in anima separata in purgatorio existente non erit, et ideo non poterit peccare venialiter; sed remissio culpæ venialis est ex voluntate gratiâ informatâ, quæ in purgatorio erit in anima separata; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd venialia non variant statum hominis, quia neque tollunt neque diminuunt charitatem, secundùm quam mensuratur quantitas gratuitæ bonitatis animæ; et ideo per hoc quòd venialia dimittuntur vel committuntur, talis manet anima qualis priùs.

Ad quartum dicendum quòd post hanc vitam non potest

esse meritum respectu præmii essentialis, sed respectu alicujus accidentalis potest esse, quamdiu manet homo in statu viæ aliquo modo; et ideo in purgatorio potest esse actus meritorius quantum ad remissionem culpæ venialis.

Ad quintum dicendum quòd quamvis veniale ex pronitate fomitis contingat, tamen culpa in mente consequitur; et ideo etiam destructo fomite, culpa adhuc manere potest.

ARTICULUS V.

Utrùm ignis purgatorius liberet à reatu pœnæ.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd ignis purgatorius non liberet à reatu pœnæ. Omnis enim purgatio respicit fœditatem. Sed pœna non importat aliquam fœditatem. Ergo ignis purgatorius non liberat à pœna.

2. Præterea, contrarium non purgatur nisi per suum contrarium. Sed pœna non contrariatur pœnæ. Ergo per pœnam purgatorii non purgatur aliquis à reatu pœnæ.

3. Præterea, I. *Corinth.*, III, super illud : « Salvus erit, sic tamen quasi per ignem, etc., » dicit Glossa : « Ignis iste est tentatio tribulationis, de qua scriptum est : Vasa figuli probat fornax, etc., » *Eccles.*, XXVIII. Ergo homo expiatur ab omni pœna per pœnas hujus mundi, saltem per mortem, quæ est maxima pœnarum, et non per purgatorium ignem.

Sed contra : pœna purgatorii est gravior quàm pœna quælibet hujus mundi, ut suprà dictum est (art. 1). Sed per pœnam satisfactoriam quam aliquis in hac vita sustinet, expiatur à debito pœnæ. Ergo multò fortiùs per pœnam purgatorii.

(Conclusio. — Ignis purgatorius liberat à reatu pœnæ.)

Respondeo dicendum, quòd quicumque est debitor alicujus, per hoc à debito absolvitur quod debitum solvit. Et quia reatus nihil est aliud quàm debitum pœnæ, per hoc quòd aliquis pœnam sustinet quam debebat, à reatu absolvitur; et secundùm hoc pœna purgatorii à reatu purgat.

Ad primum ergo dicendum, quòd reatus, quamvis non importet fœditatem quantum in se est, tamen habet ordinem ad fœditatem ex causa sua.

Ad secundum dicendum, quòd pœna, quamvis non contrarietur pœnæ, tamen contrariatur reatui ad pœnam; quia ex hoc manet obligatio ad pœnam, quòd pœnam non sustinuit quam debebat.

Ad tertium dicendum, quòd in eisdem verbis sacræ Scripturæ latet multiplex intellectus : unde ille ignis potest intelligi et tribulatio præsens et pœna sequens. Et per utramque venialia purgari possunt; sed quòd mors naturalis ad hoc non sufficiat, suprà dictum est.

ARTICULUS VI.

Utrùm ab illa pœna unus liberetur alio citiùs.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd ab illa pœna unus non liberetur alio citiùs. Quantò enim gravior est culpa, et major reatus, tantò acerbior pœna imponitur in purgatorio. Sed quæ est proportio pœnæ gravioris ad culpam graviorem, eadem est proportio pœnæ levioris ad culpam leviorem. Ergo ita citò liberatur unus à pœna illa sicut alius.

2. Præterea, inæqualibus meritis redduntur æquales retributiones, et in cœlo et in inferno, quantum ad durationem. Ergo videtur similiter esse in purgatorio.

Sed contra est similitudo Apostoli, qui differentias venialium per « lignum, fœnum et stipulam » significavit. Sed constat quòd lignum diutiùs manet in igne quàm fœnum et stipula. Ergo unum peccatum veniale diutiùs punitur in purgatorio quàm aliud.

(Conclusio. — A pœna purgatorii unus citiùs alio liberatur.)

Respondeo dicendum, quòd quædam venialia sunt majoris adhærentiæ quàm alia, secundùm quòd affectus magis ad ea inclinatur, et fortiùs in eis figitur. Et quia ea quæ sunt majoris adhærentiæ tardiùs purgantur, ideo quidam in purgatorio diutiùs quàm alii torquentur, secundùm quòd affectus eorum ad venialia fuit magis immersus.

Ad primum ergo dicendum, quòd acerbitas pœnæ propriè respondet quantitati culpæ. Sed diuturnitas respondet radica-

tioni culpæ in subjecto : unde potest contingere quòd aliquis diutiùs moretur qui minùs affligitur, et è converso.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum mortale (cui debetur supplicium inferni), et charitas (cui debetur præmium paradisi), post hanc vitam radicatur immobiliter in subjecto, et ideo quantum ad omnes est eadem diuturnitas utrobique ; secus autem est de peccato veniali, quod in purgatorio punitur, ut ex dictis patet (1).

(1) Cæterum quòd sit ignis propriè dictus vera purgatorii pœna, ut supponitur ex prædictis, patet apertè satis ex Latinorum et Græcorum locutione uniformi, priusquam in dubium ac disceptationem ejus veritas vocaretur. Inter Latinos enim Augustinus in *Psalm.* XXXVII, ut suprà : *In hac vita me purges, et talem reddas cui emendatorio igne non sit opus.* Et lib. I. *Homiliarum*, Homil. XVI : *Qui temporalibus pœnis digna gesserunt, per ignem quemdam purgatorium transibunt.* Ut et lib. II. *De Genes. contra Manichæos*, cap. 20 : *Qui agrum suum non coluerit, et spinis eum opprimi permiserit, vel ignem purgationis vel pœnam æternam post hanc vitam habebit.* Ambrosius in *Psalm.* CXVIII, Conc. III : *Hic* (seu in præsenti vita) *purgatus necesse habet illic purificari* (scilicet post hanc vitam), *ut unusquisque nostrûm ustus rompheâ illâ flammeâ non exustus, introgressus in illam paradisi amœnitatem gratias agat Deo*, etc. Hieronymus etiam peccatorum christianorum opera *igne probanda et purganda* in Isaiam significat, purgatorium insinuans quod in æternum cruciandis opponit. Similiter et Gregorius, lib. IV *Dial.*, cap. 39, ut suprà : *De levibus quibusdam culpis esse ante judicium purgatorius ignis credendus est.* Bernardus quoque inter hæreticorum sui temporis qui se *apostolicos* jactitabant (quamvis *apostatici* dici veriùs possent), sacrilegos errores ponit, Serm. LXVI *in Cantica*, quòd *non crederent ignem purgatorium restare post mortem*, etc. Sed inter Græcos Basilius in *Isai.* cap. IX, peccatum quod in confessione detectum est, arefacto comparat fœno, et tale ait esse *quod facilè devoret purgatorius ignis.* Nyssænus ejus frater, *Orat. pro mortuis*, quòd *post egressum à corpore nemo particeps divinitatis fieri potest, nisi maculas ejus purgatorius ignis absluerit.* Gregorius Nazianzenus, *Orat. de Baptismo* (seu in sancta lumina) quod inter plura quæ animam purgare possunt baptismata,

QUÆSTIO LXXIII.

De suffragiis mortuorum, in quatuordecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de suffragiis mortuorum.

Et circa hoc quæruntur quatuordecim : 1° Utrùm suffragia quæ per unum fiunt, aliis prodesse possint. 2° Utrùm mortui juvari possint ex operibus vivorum. 3° Utrùm suffragia per peccatores facta mortuis prosint. 4° Utrùm suffragia pro mortuis facta facientibus prosint. 5° Utrùm suffragia existentibus in inferno prosint. 6° Utrùm prosint existentibus in purgatorio. 7° Utrùm valeant pueris existentibus in limbo. 8° Utrùm aliquo modo prosint existentibus in patria. 9° Utrùm oratio Ecclesiæ et sacramentum altaris et eleemosynæ prosint defunctis. 10° Utrùm indulgentiæ quas Ecclesia facit, eis prosint. 11° Utrùm cultus exequiarum eis prosit. 12° Utrùm suffragia magis prosint ei pro quo fiunt quàm aliis. 13° Utrùm suffragia pro multis facta, valeant tantùm singulis, ac si pro

baptismus ignis est ultimus per quem animæ recedentes à corporibus in alio sæculo purgabuntur. Theodoretus in Scholiis Græcis, II. *ad Corinth.*, cap. III : *Ignem purgatorium credimus in quo animæ defunctorum probantur, et sicut aurum in conflatorio purgantur*, etc. Eusebius etiam Emyssænus, *Homil. Epiphaniæ*, quòd *qui temporalibus pœnis digna gesserunt, per fluvium igneum post hanc vitam transibunt*, etc. Hinc et iidem ferè omnes nunc locum illum *Luc.*, III : *Baptizabit vos in Spiritu sancto et igni*, nunc illum I. *ad Corinth.*, III : *Salvus erit quasi per ignem*, sic explicant, ut præter quasdam quas adjiciunt interpretationes, *ignem purgatorii* utrobique significari velint. Cùm ergo verba Patrum et potissimùm verba Scripturæ quantum fieri potest proprio sensu intelligi debeant, quando nihil metaphoricè sumi cogit, et alioqui proprium fit maximè ignis ut purgativus esse possit, hinc verus ignis purgatorius et non metaphoricus tantùm putandus est, sicut et de igne inferni suo loco dicetur.

unoquoque singulariter fierent. 14° Utrùm valeant tantum communia suffragia pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valeant specialia et communia simul.

ARTICULUS I.

Utrùm suffragia per unum facta, aliis prodesse possint.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd suffragia per unum facta, aliis prodesse non possint. Dicitur enim *Galat.*, VI : « Quæ enim seminaverit homo, hæc et metet. » Sed si unus ex suffragiis alterius consequeretur fructum, meteret ab aliis seminata. Ergo ex suffragiis aliorum nullus fructum consequitur.

2. Præterea, ad justitiam Dei pertinet ut unicuique tribuatur pro meritis; unde *Psalm.* LXI : « Tu reddes unicuique juxta opera sua. » Sed justitiam Dei deficere est impossibile. Ergo impossibile est quòd unus ex operibus alterius juvetur.

3. Præterea, secundùm eamdem rationem est aliquod opus meritorium et laudabile, quia scilicet in quantum est voluntarium. Sed ex opere unius non laudatur alter. Ergo nec opus unius potest esse alteri meritorium et fructuosum.

4. Præterea, ad justitiam divinam pertinet similiter bona reddere pro bonis, et mala pro malis. Sed nullus punitur pro malis alterius; imò, ut dicitur *Ezech.*, XVIII : « Anima quæ peccaverit, ipsa morietur. » Ergo nec unus juvatur per bona alterius.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* CXVIII : « Particeps ego sum omnium timentium te, » etc.

Præterea, omnes fideles per charitatem uniti, sunt unius corporis Ecclesiæ membra. Sed unum membrum juvatur per alterum. Ergo et unus homo potest ex alterius meritis juvari.

(Conclusio. — Cùm unusquisque ad præmium obtinendum ex actu non alieno, sed suo disponatur, non potest opus unius alteri prodesse per viam meriti, ad statum beatitudinis consequendum, sed per viam orationis.)

Respondeo dicendum, quòd actus noster ad duo valere potest : primò, ad aliquem statum acquirendum, sicut per opus

meritorium homo acquirit statum beatitudinis; secundò, ad aliquid consequens statum, sicut homo per aliquem actum meretur aliquod præmium accidentale vel dimissionem pœnæ. Ad utrumque autem horum actus noster dupliciter valere potest: uno modo per viam meriti, alio modo per viam orationis; et est differentia inter istas duas vias, quia meritum innititur justitiæ, oratio autem misericordiæ: orans enim impetrat petitum ex sola liberalitate ejus qui oratur. Dicendum est ergo quòd opus unius nullo modo potest alteri valere ad statum consequendum per viam meriti, ut scilicet ex his quæ ego facio aliquis mereatur vitam æternam; quia sors gloriæ redditur secundùm mensuram accipientis, unusquisque autem ex actu suo disponitur, et non ex alieno, et dico dispositionem dignitatis ad præmium: sed per viam orationis etiam quantum ad statum consequendum, opus unius alteri, dum est in via, valere potest, sicut quòd unus homo impetret alteri primam gratiam; cùm igitur impetratio orationis sit secundùm liberalitatem Dei qui oratur, ad omnia illa impetratio orationis se potest extendere, quæ potestati divinæ subsunt ordinatè. Sed quantum ad aliquid quod est consequens vel accessorium ad statum, opus unius potest valere alteri, non solùm per viam orationis, sed etiam per viam meriti. Quod quidem dupliciter contingit; vel propter communicantiam in radice operis, quæ est charitas in operibus meritoriis, et ideo omnes qui sibi invicem charitate connectuntur, aliquod emolumentum ex mutuis operibus reportant, tamen secundùm mensuram statûs uniuscujusque; quia etiam in patria unusquisque gaudebit de bonis alterius, inde est quòd articulus fidei ponitur *Sanctorum communio*. Alio modo ex intentione facientis, qui aliqua opera specialiter ad hoc facit ut talibus prosint. Unde ista opera quodammodo efficiuntur eorum pro quibus fiunt, quasi eis à faciente collata: unde possunt eis valere, vel ad impletionem satisfactionis, vel ad aliquid hujusmodi quod statum non mutat.

Ad primum ergo dicendum, quòd messis illa est perceptio vitæ æternæ, sicut habetur *Joan.*, IV: « Et qui metit, congregat fructum in vitam æternam. » Sors autem vitæ æternæ non datur alicui, nisi pro propriis operibus; quia etsi aliquis

alteri impetret ut ad vitam perveniat, nunquam tamen hoc fit nisi mediantibus operibus propriis, dum scilicet precibus alicujus gratia alicui datur, per quam meretur vitam æternam.

Ad secundum dicendum, quòd opus quod pro aliquo fit, efficitur ejus pro quo fit; et similiter opus quod est ejus qui meeum est unum, est quodammodo et meum. Unde non est contra divinam justitiam, si unus fructum percipit de operibus factis ab eo qui est unum secum in charitate, vel ab operibus pro se factis : hoc etiam secundùm humanam justitiam contingit, ut satisfactio unius pro alio accipiatur.

Ad tertium dicendum, quòd laus non datur alicui nisi secundùm ordinem ejus ad actum, unde laus est ad aliquid, ut dicitur in I. *Ethic.;* et quia ex opere alterius nullus efficitur vel ostenditur benè dispositus vel malè ad aliquid, inde est quòd nullus laudatur ex operibus alterius, nisi per accidens, secundùm quòd ipse est aliquo modo operum illorum causa, consilium vel auxilium præbendo seu inducendo, vel quocumque alio modo. Sed opus est meritorium alicui, non solùm consideratâ ejus dispositione, sed etiam quantum ad aliquid consequens dispositionem vel statum ejus, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quòd auferre alicui quod ei debetur, hoc directè justitiæ repugnat; sed dare aliquid alicui quod ei non debetur, hoc non est justitiæ contrarium, sed metas justitiæ excedit, est enim liberalitatis. Non autem posset aliquis lædi ex malis alterius, nisi aliquid ei de suo subtraheretur : et ideo non ita contingit quòd aliquis puniatur pro peccatis alterius, sicut quòd emolumentum percipiat ex bonis alterius.

ARTICULUS II.

Utrùm mortui possint juvari ex operibus vivorum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd mortui non possint juvari ex operibus vivorum. Primò, per hoc quod dicit Apostolus, II. *Cor.,* V : « Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit. » Ergo ex his quæ post mortem hominis geruntur,

quando extra corpus erit, nihil ei accrescere poterit ex aliquibus operibus.

2. Præterea, hoc idem videtur ex hoc quod dicitur *Apoc.*, XIV : « Beati mortui qui in Domino moriuntur; opera enim illorum sequuntur illos. »

3. Præterea, proficere ex opere aliquo est solùm in via existentis. Sed homines post mortem jam non sunt viatores, quia de his hoc intelligitur quod legitur *Job*, XIX : « Semitam meam circumsepsit, et transire non possum. » Ergo mortui de suffragiis alicujus juvari non possunt.

4. Præterea, nullus juvatur ex opere alterius, nisi sit aliqua vitæ communicatio inter eos. Sed « nulla communicatio est mortuorum ad vivos, » secundùm Philosophum in I. *Ethic.* (cap. 11 vel 17). Ergo suffragia vivorum non prosunt mortuis.

Sed contra est, quod habetur II. *Machab.*, X : « Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut à peccatis solvantur. » Sed hoc non esset utile, nisi eos juvaret. Ergo suffragia vivorum mortuis prosunt.

Præterea, Augustinus dicit in lib. *De cura pro mortuis agenda* (cap. 1) : « Non parva est universæ Ecclesiæ, quæ in hac consuetudine claret auctoritas, ut in precibus sacerdotis quæ Domino Deo ad ejus altare funduntur, locum suum habeat etiam commendatio mortuorum. » Quæ quidem consuetudo ab ipsis Apostolis inchoavit, ut dicit Damascenus in quodam sermone *De suffragiis mortuorum*, sic dicens : « Mysteriorum conscii discipuli Salvatoris, et sacri apostoli, in tremendis et vivificis mysteriis memoriam fieri eorum qui fideliter dormierunt, sanxerunt. » Quod etiam per Dionysium patet in ult. cap. *Eccles. hierarch.*, ubi ritum commemorat quo in primitiva Ecclesia pro mortuis orabatur, ubi etiam Dionysius asserit suffragia vivorum mortuis prodesse. Ergo hoc indubitanter credendum est.

(Conclusio. — Cùm charitas nunquam excidat, opera vivorum mortuis prosunt quidem ad pœnæ diminutionem, non autem ad statûs mutationem.)

Respondeo dicendum, quòd charitas, quæ est vinculum Ecclesiæ membra uniens, non solùm ad vivos se extendit,

sed etiam ad mortuos, qui in charitate decedunt; charitas enim quæ est vita animæ, sicut anima est vita corporis, non finitur; I. *Cor.*, XIII : « Charitas nunquam excidit. » Similiter etiam mortui in memoriis hominum viventium vivunt; et ideo intentio viventium ad eos dirigi potest. Et sic suffragia vivorum mortuis dupliciter prosunt sicut et vivis : et propter charitatis unionem, et propter intentionem in eos directam. Non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria ad felicitatem, vel è converso; sed valent ad diminutionem pœnæ, vel aliquid hujusmodi, quod statum mortui non transmutat.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo dum in corpore vixit, meruit ut hæc ei valerent post mortem; et ideo si post hanc vitam eis juvatur, nihilominus hoc procedit ex his quæ in corpore gessit. Vel dicendum secundùm Joannem Damascenum in sermone prædicto, quòd hoc est intelligendum quantum ad retributionem quæ fiet in finali judicio, quæ erit æternæ gloriæ, vel æternæ miseriæ, in qua quilibet recipiet solùm secundùm quod ipse in corpore gessit; interim autem juvari potest vivorum suffragiis.

Ad secundum dicendum, quòd auctoritas illa expressè loquitur de sequela æternæ retributionis, quod patet ex hoc quod præmittitur : « Beati mortui, etc. » Vèl dicendum quòd opera pro eis facta sunt etiam quodammodo eorum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis animæ post mortem non sint simpliciter in statu viæ, tamen quantum ad aliquid adhuc sunt in via, in quantum scilicet eorum progressus adhuc retardatur ab ultima retributione. Et ideo simpliciter eorum via est circumsepta, ut non possint ulteriùs per aliqua opera transmutari secundum statum felicitatis et miseriæ; sed quantum ad hoc non est circumsepta quin quantum ad hoc quòd detinentur ab ultima retributione, possint ab aliis juvari, quia secundùm hoc adhuc sunt in via.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis communicatio civilium operum, de qua Philosophus loquitur, non possit esse mortuorum ad vivos (quia mortui extra vitam civilem sunt), potest tamen eorum communicatio esse quantum ad opera

vitæ spiritualis, quæ est per charitatem ad Deum, cui mortuorum spiritus vivunt.

ARTICULUS III.

Utrùm suffragia per peccatores facta mortuis prosint.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd suffragia per peccatores facta, mortuis non prosint. Quia, ut dicitur *Joan.*, IX : « Peccatores Deus non audit. » Sed si orationes eorum prodessent illis pro quibus orant, à Deo exaudirentur. Ergo suffragia per eos facta, mortuis non prosunt.

2. Præterea, Gregorius in *Pastorali* dicit quòd « cùm is qui displicet, ad interpellandum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur. » Sed quilibet peccator Deo displicet. Ergo per peccatorum suffragia Deus ad misericordiam non flectitur; et ideo talia suffragia non prosunt.

3. Præterea, opus alicujus videtur magis esse fructuosum facienti quàm alteri, sed peccator per opera sua nihil meretur sibi. Ergo multò minùs potest alteri mereri.

4. Præterea, omne opus meritorium oportet esse vivificatum, id est charitate informatum. Sed opera per peccatores facta, sunt mortua. Ergo non possunt per ea mortui juvari pro quibus fiunt.

Sed contra est, quòd nullus potest scire de altero pro certo, utrùm sit in statu culpæ vel gratiæ. Si ergo tantùm illa suffragia prodessent, quæ fiunt per eos qui sunt in gratia, non posset homo scire per quos suffragia conquireret suis defunctis; et ita multi à suffragiis procurandis retraherentur.

Præterea, sicut Augustinus dicit in littera, secundùm hoc juvatur aliquis mortuus ex suffragiis, secundùm quòd dum viveret meruit ut juvaretur post mortem. Ergo valor suffragiorum mensuratur secundum conditionem ejus pro quo fiunt; non ergo differt (ut videtur) utrùm per bonos vel per malos fiant.

(Conclusio. — Suffragia à peccatore facta, ex opere quidem operato semper prosunt, ex *opere* verò *operantis*, etsi non prosint quatenus à peccatore fiunt, prosunt tamen quate-

nus ipse vel Ecclesiæ personam gerit, vel ut alterius instrumentum agit.)

Respondeo dicendum, quòd in suffragiis quæ per malos fiunt duo possunt considerari. Primò ipsum *opus operatum*, sicut sacrificium altaris : et quia nostra sacramenta ex seipsis efficaciam habent absque *opere operantis*, quam æqualiter explent per quoscumque fiant, quantum ad hoc suffragia per malos facta, defunctis prosunt. Alio modo quantum ad *opus operantis*, et sic distinguendum est, quia operatio peccatoris suffragia facientis, potest uno modo considerari prout est ejus : et sic nullo modo meritoria esse potest, nec sibi, nec alii : alio modo in quantum est alterius, quod dupliciter contingit. Uno modo, in quantum peccator suffragia faciens gerit personam totius Ecclesiæ, sicut sacerdos dum dicit in Ecclesia exequias mortuorum, et quia ille intelligitur facere, cujus nomine vel vice fit, ut patet per Dionysium in libro *De Cœlesti Hierarch.*, inde est quòd suffragia talis sacerdotis, quamvis sit peccator, defunctis prosunt. Alio modo, quando agit ut instrumentum alterius, opus enim instrumenti est magis principalis agentis; unde quamvis ille qui agit ut instrumentum alterius non sit in statu merendi, actio tamen ejus potest esse meritoria ratione principalis agentis; sicut si servus in peccato existens, quodcumque opus misericordiæ facit ex præcepto domini sui charitatem habentis. Unde si quis in charitate decedens, præcipiat sibi suffragia fieri, vel alius præcipiat charitatem habens, illa suffragia valent defuncto, quamvis illi per quos fiunt in peccato existant; magis tamen valerent, si essent in charitate, quia tunc ex duabus partibus opera illa meritoria essent.

Ad primum ergo dicendum, quòd oratio per peccatorem facta quandoque non est peccatoris, sed alterius; et ideo secundùm hoc digna est ut à Deo exaudiatur. Tamen etiam quandoque Deus peccatores audit, quando scilicet peccatores petunt aliquid Deo acceptum; non enim solis justis, sed etiam peccatoribus Deus bona sua providet, ut patet per *Matth.*, V, non tantùm ex eorum meritis, sed ex sua clementia. Et ideo super illud *Joan.*, IX : « Deus peccatores non audit, » Glossa dicit quòd « loquitur ut inunctus non adhuc plenè videns. »

Ad secundum dicendum, quòd quamvis ex parte ejus qui displicet, oratio peccatoris non sit accepta, tamen ratione alterius cujus vice vel imperio agitur, potest esse Deo accepta.

Ad tertium dicendum, quòd hoc quod peccator faciens hujusmodi suffragia, nullum reportat commodum, contingit ex hoc quod non est capax talis profectûs propter propriam indispositionem; et tamen alii qui est dispositus, aliquo modo valere potest, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis opus peccatoris non sit vivum, in quantum est ejus, potest tamen esse vivum in quantum est alterius, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd quamvis aliquis pro certo scire non possit de altero, an sit in statu salutis, potest tamen probabiliter æstimare ex his quæ exterius de homine videt; ex fructu enim suo arbor cognoscitur, ut dicitur *Matth.*, VII.

Ad sextum dicendum, quòd ad hoc quod suffragium alicui valeat, requiritur ex parte ejus pro quo fit capacitas hujusmodi valoris; et hanc homo acquisivit per opera propria quæ gessit in vita, et sic Augustinus loquitur : requiritur nihilominus qualitas operis quod prodesse debet; et hoc non pendet ex eo pro quo fit, sed magis eo qui facit vel exequendo, vel imperando.

ARTICULUS IV.

Utrùm suffragia, quæ à vivis pro mortuis fiunt, facientibus prosint.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd suffragia quæ à vivis pro mortuis fiunt, facientibus non prosint. Quia si aliquis pro altero debitum solveret, secundùm humanam justitiam ipse à debito proprio non absolveretur. Ergo per hoc quod aliquis suffragia faciens, debitum solvit pro illo pro quo facit, ex hoc à debito proprio non absolvitur.

2. Præterea, unusquisque quod facit, facere debet meliori modo, quo potest. Sed melius est juvare duos quàm unum. Si ergo qui per suffragia debitum mortui solvit, à proprio debito liberatur, videtur quòd nunquam deberet aliquis pro seipso satisfacere, sed semper pro alio.

3. Præterea, si satisfactio alicujus pro alio satisfacientis æqualiter prodesset sibi, ut ei pro quo satisfacit, eadem ratione æqualiter valebit et tertio, si pro eodem satisfaciat simul, et similiter quarto, et sic deinceps. Ergo unus una satisfactione posset pro omnibus satisfacere, quod est absurdum.

Sed contra est, quòd dicitur *Psal.* XXXIV : « Oratio mea in sinu meo convertetur, » ergo eadem ratione et suffragia quæ pro aliis fiunt, satisfacientibus prosunt.

2. Præterea, Damascenus dicit in *Sermone de his qui in fide dormierunt* (ut supra) : « Quemadmodum unguento vel alio oleo sancto circumlinire volens infirmum, primò ille (*scilicet liniens*) participat unctionem, et sic postea perungit laborantem : sic quicumque pro proximi salute agonizat, primùm sibi ipsi prodest, deinde proximo. » Et sic habetur propositum.

(Conclusio. — Opus suffragii quod pro mortuis fit facienti prodest, quantum attinet ad vitæ æternæ meritum ; sed in quantum est expiativum pœnæ, ut fiat satisfactio, nullo modo illi prodest.)

Respondeo dicendum, quòd opus suffragii quod pro altero fit, potest considerari dupliciter. Uno modo, ut est expiativum pœnæ per modum cujusdam recompensationis, quæ in satisfactione attenditur : et hoc modo opus suffragii quod computatur quasi ejus pro quo fit, ita absolvit eum à debito pœnæ quòd non absolvit facientem à debito pœnæ propriæ. Quia in tali recompensatione consideratur æqualitas justitiæ; opus autem istud satisfactorium ita potest adæquari uni reatui, quod alteri non adæquetur : reatus enim duorum peccatorum majorem satisfactionem requirunt, quàm reatus unius. Alio modo potest considerari, in quantum est meritorium vitæ æternæ : quod habet in quantum procedit ex radice charitatis; et secundùm hoc non solùm prodest ei pro quo fit, sed facienti magis.

Et per hoc patet solutio ad objecta : primæ enim rationes procedebant de opere suffragii, secundùm quod est satisfactorium; sed aliæ, secundùm quod est meritorium.

ARTICULUS V.

Utrum suffragia prosint existentibus in inferno.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd suffragia prosint existentibus in inferno. Per hoc quod habetur II. *Mach.*, XII, ubi dicitur quòd « invenerunt sub tunicis interfectorum donaria idolorum à quibus lex prohibebat Judæos; » et tamen post subditur, quòd Judas duodecim millia drachmas argenti misit Hierosolymam offerri pro peccatis mortuorum. » Constat autem illos peccasse mortaliter, contra legem agentes, et ita in peccato mortàli decessisse, et sic ad infernos esse translatos. Ergo existentibus in inferno suffragia prosunt.

2. Præterea in littera (IV. *Sent.*) habetur ex verbis Augustini quòd « quibus prosunt suffragia, vel ad hoc prosunt ut sit plena remissio, vel ad hoc ut tolerabilior sit eorum damnatio. » Sed solùm illi qui in inferno sunt, damnati esse dicuntur. Ergo etiam existentibus in inferno suffragia prosunt.

3. Præterea, Dionysius, ult. cap. *Eccles. Hierarch.*, dicit: « Si hic justorum orationes et secundùm hanc vitam, quantò magis post mortem, in illis qui digni sunt sacris orationibus operantur tantummodo? » Ex quo potest accipi quod suffragia magis prosunt mortuis, quàm vivis. Sed vivis prosunt etiam in peccato mortali existentibus, cùm quotidie oret Ecclesia pro peccatoribus, ut convertantur ad Deum. Ergo etiam mortuis in peccato mortali existentibus, suffragia valent.

4. Præterea, in Vitis Patrum legitur (quod etiam Damascenus in sermone suo refert) quòd Macarius inventâ in via calvâriâ cujusdam defuncti, oratione præmissâ, quæsivit cujus caput fuisset; et caput respondit quod fuerat sacerdotis gentilis qui in inferno erat damnatus, et tamen confessus est oratione Macarii se et alios juvari. Ergo suffragia Ecclesiæ, etiam in inferno existentibus prosunt.

5. Præterea, Damascenus in eodem sermone narrat quòd Gregorius, pro Trajano orationem fundens, audivit vocem sibi divinitus dicentem: « Vocem tuam audivi, et veniam Trajano do; » cujus rei, Damascenus dicit in dicto sermone, ut

« testis est Oriens omnis et Occidens. » Sed constat Trajanum in inferno fuisse, quia « multorum martyrum necem amaram instituit, » ut ibidem Damascenus dicit. Ergo suffragia valent etiam in inferno existentibus.

Sed contra est, quod dicit Dionysius VII. cap. *Ecclesiast. Hierarch.* : « Summus sacerdos pro immundis non orat, quia in hoc averteretur à divino ordine; » et consequenter ibidem dicit quòd « pro peccatoribus non orat remissionem, quia non audiretur pro illis. » Ergo suffragia existentibus in inferno non valent.

Præterea, Gregorius dicit in XXXII. libro *Moral.* : « Eadem causa est cur non oretur tunc (*scilicet post diem judicii*) pro hominibus æterno igne damnatis, quæ nunc causa est quare non oretur pro diabolo et angelis ejus æterno supplicio deputatis; quæ etiam nunc causa est quare sancti non orent pro hominibus infidelibus impiisque defunctis; quia de eis utique quos æterno damnatos supplicio jam noverunt, ante illum judicis justi conspectum orationis suæ meritum cassari refugiunt. » Ergo suffragia in inferno positis non valent.

Præterea, in littera (IV. *Sent.*, dist. 45), habetur ex verbis Augustini (*Serm.* XXXII. *De verbis Apostoli*) : « Qui sine fide operante per dilectionem, ejusque sacramentis, de corpore exeunt, frustra illis à suis hujusmodi officia impenduntur. » Sed omnes damnati sunt hujusmodi. Ergo eis suffragia non prosunt.

(Conclusio. — Cùm damnati, receptâ pro meritis retributione, ad ultimum vitæ terminum pervenerint, et charitate destituantur, secundùm quam opera vivorum continuantur defunctis, perspicuum est suffragia illis minimè prodesse.)

Respondeo dicendum, quòd circa damnatos fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt in hoc distinguendum esse dupliciter. Uno modo quantum ad tempus, dicentes quòd post diem judicii nullus in inferno existens aliquo suffragio juvabitur, sed ante diem judicii aliqui juvantur suffragiis Ecclesiæ. Alio modo distinguebant quantum ad personas in inferno detentas, inter quas, aliquos dicebant esse valde malos, qui scilicet sine fide et sacramentis decesserunt; et talibus, quia de Ecclesia non fuerunt nec merito nec numero, suffragia Ec-

clesiæ prodesse non possunt; alii verò sunt non valde mali, qui scilicet de Ecclesiæ fuerunt numero, et fidem habentes, et sacramentis imbuti, et aliqua opera de genere bonorum facientes; et talibus suffragia Ecclesiæ prodesse debent. Sed occurrebat eis quædam dubitatio eos perturbans, quia scilicet videbatur ex hoc sequi, cùm pœna inferni sit finita secundùm intensionem, quamvis durationè infinita existat, quòd multiplicatis suffragiis pœna illa totaliter auferretur, quod est error Origenis.

Et ideo hoc inconveniens evadere multipliciter voluerunt. Præpositivus enim dixit quòd tantum possunt suffragia pro damnatis multiplicari, quòd à pœna totaliter reddantur immunes; non quidem simpliciter, ut Origenes posuit, sed ad tempus, scilicet usque ad diem judicii; tunc enim animæ iteratò corporibus conjunctæ, in pœnas inferni sine spe veniæ retrudentur. Sed ista opinio videtur divinæ providentiæ repugnare, quæ nihil in rebus inordinatum relinquit. Culpa autem non potest ordinari nisi per pœnam: unde non potest esse ut pœna tollatur, nisi priùs culpa expietur; et ideo cùm culpa continuè maneat in damnatis, eorum pœna nullatenus interrumpetur.

Et ideo Porretani alium modum invenerunt, dicentes quòd hoc modo proceditur in diminutione pœnarum per suffragia, sicut proceditur in divisione linearum; quæ cum sint finitæ, tamen in infinitum dividi possunt, et nunquam per divisionem consumuntur, dum fit subtractio non secundùm eamdem quantitatem, sed secundùm eamdem proportionem; velut si primò auferatur pars quarta totius, et secundò pars quarta illius quartæ, et iterum quarta illius quartæ, et sic deinceps in infinitum. Et similiter dicunt quòd per primum suffragium diminuitur aliquota pars pœnæ, et per secundum, pars aliqua remanentis diminuitur secundùm eamdem proportionem. Sed iste modus multipliciter defectivus est: primò, quia infinita divisio quæ congruit continuæ quantitati, non videtur posse ad quantitatem spiritualem transferri. Secundò, quia non est aliqua ratio quare secundum suffragium minùs de pœna diminuat quàm primum, si sit æqualis valoris. Tertiò, quia pœna diminui non potest, nisi diminuatur et culpa, sicut nec

ferri, nisi eâ ablatâ. Quartò, quia in divisione lineæ tandem pervenitur ad hoc quod non est sensibile, corpus enim sensibile non est in infinitum divisibile; et sic sequeretur quòd post multa suffragia pœna remanens propter sui parvitatem non sentiretur, et ita non esset pœna.

Et ideo alii alium invenerunt modum : Altissiodorensis enim dixit quòd suffragia prosunt damnatis, non quidem per diminutionem pœnæ vel per interruptionem, sed per confortationem patientis : sicut si homo portaret grave onus, et faciem suam perfunderet aquâ; sic enim confortaretur ad meliùs portandum, cùm tamen onus suum in nullo levius fieret. Sed hoc iterum esse non potest : quia aliquis plus vel minùs æterno igne gravatur (ut Gregorius dicit) secundùm meritum culpæ, et inde est quòd eodem igne quidam plus, quidam minùs cruciantur; unde cùm culpa damnati immutata remaneat, non potest esse quòd leviùs pœnam ferat. Est nihilominus et prædicta opinio præsumptuosa, utpote sanctorum dictis contraria, et vana, nullâ auctoritate fulta; et est irrationabilis, tum quia damnati in inferno sunt extra vinculum charitatis, secundùm quam opera vivorum continuantur defunctis; tum quia totaliter ad vitæ terminum pervenerunt, recipientes ultimam pro meritis retributionem, sicut et sancti qui sunt in patria. Quod enim adhuc restat de pœna vel gloria corporis, hoc eis rationem viatoris non præbet; cùm gloria essentialiter et radicaliter consistat in anima, et similiter miseria damnatorum : et ideo non potest eorum pœna diminui, sicut nec gloria sanctorum augeri, quantum ad præmium essentiale.

Sed tamen modus qui à quibusdam ponitur, quòd suffragia prosunt damnatis, posset aliquo modo sustineri; ut si dicatur quod non prosunt, neque quantum ad diminutionem pœnæ vel interruptionem, neque quantum ad diminutionem sensus pœnæ; sed quia ex hujusmodi suffragiis eis aliqua materia doloris subtrahitur, quæ eis esse posset, si ita se abjectos conspicerent, quod pro eis nulla cura haberetur; quæ materia doloris eis subtrahitur, dum suffragia pro eis fiunt. Sed istud etiam non potest esse secundùm legem communem, quia, ut Augustinus dicit libro *De curâ pro mortuis agenda* (cap. 13) (quod præcipuè de damnatis est verum) : « Ibi sunt spiritus

defunctorum, ubi non vident quæcumque aguntur aut eveniunt in ista vita hominibus; » et ita non cognoscunt quando pro eis suffragia fiunt, nisi supra communem legem hoc remedium divinitus detur aliquibus damnatorum : quod est verbum omnino incertum. Unde tutius est simpliciter dicere quòd suffragia non prosunt damnatis, nec pro eis Ecclesia orare intendit, sicut ex inductis auctoritatibus apparet.

Ad primum ergo dicendum, quòd donaria idolorum non fuerunt inventa apud illos mortuos, ut ex eis signum accipi posset quod in reverentiam idolorum ea deferrent; sed ea acceperunt ut victores, quia eis jure belli debebantur; et tamen per avaritiam venialiter peccaverunt : unde non fuerunt in inferno damnati, et sic suffragia eis prodesse poterant. Vel dicendum secundùm quosdam quòd in ipsa pugna, videntes sibi periculum imminere, de peccato pœnituerunt, secundùm illud *Psalm.* LXXVII, 34 : « Cùm occideret eos, quærebant eum. » Et hoc probabiliter potest æstimari, et ideo pro eis fuit oblatio facta.

Ad secundum dicendum, quòd in verbis illis *damnatio* largè accipitur pro quacumque punitione, ut sic includat etiam pœnam purgatorii, quæ per suffragia quandoque totaliter expiatur; quandoque autem non, sed diminuitur.

Ad tertium dicendum, quòd quantum ad hoc magis acceptatur suffragium pro mortuo, quàm pro vivo, quia magis indiget cùm non possit sibi auxiliari, sicut vivus potest; sed quantum ad hoc vivus est melioris conditionis, quia potest transferri de statu culpæ mortalis in statum gratiæ; quod de mortuis dici non potest. Et ideo non est eadem causa orandi pro mortuis et pro vivis.

Ad quartum dicendum, quòd illud adjutorium non erat in hoc quod pœna eorum diminueretur, sed in hoc solo (ut ibidem dicitur) quod eo orante concedebatur eis ut mutuò se viderent; et in hoc aliquod gaudium non verum, sed phantasticum habebant, dum implebatur quod desiderabant : sicut et dæmones gaudere dicuntur, dum homines ad peccatum pertrahunt, quamvis per hoc eorum pœna nullatenus minuatur; sicut nec minuitur angelorum gaudium per hoc quod malis nostris compati dicuntur.

Ad quintum dicendum, quòd de facto Trajani hoc modo potest probabiliter æstimari, quòd precibus beati Gregorii ad vitam fuerit revocatus, et ibi gratiam consecutus sit, per quam remissionem peccatorum habuit, et per consequens immunitatem à pœna. Sicut etiam apparet in omnibus illis qui fuerunt miraculosè à mortuis suscitati, quorum plures constat idololatras et damnatos fuisse; de omnibus talibus enim similiter dici oportet quòd non erant in inferno finaliter deputati, sed secundùm præsentem propriorum meritorum justitiam; secundùm autem superiores causas, quibus prævidebantur ad vitam revocandi, erat aliter de eis disponendum. Vel dicendum, secundùm quosdam, quòd anima Trajani non fuit simpliciter à reatu pœnæ æternæ absoluta, sed ejus pœna fuit suspensa ad tempus, scilicet usque ad diem judicii; nec tamen oportet quòd hoc fiat communiter per suffragia, quia alia sunt quæ lege communi accidunt, et alia quæ singulariter ex privilegio aliquibus conceduntur : « Sicut alii sunt humanarum limites rerum, alia divinarum signa virtutum, » ut Augustinus dicit in libro *De cura pro mortuis agenda* (cap. 16).

ARTICULUS VI.

Utrum suffragia prosint existentibus in purgatorio.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd nec etiam existentibus in purgatorio, quia purgatorium pars quædam inferni est. « Sed in inferno nulla est redemptio; » et *Psalm.* VI dicitur : « In inferno autem quis confitebitur tibi? » Ergo suffragia his qui sunt in purgatorio non prosunt.

2. Præterea, pœna purgatorii est pœna finita. Si ergo per suffragia aliquid de pœna dimittitur, tantùm poterunt multiplicari suffragia, quod tota tolletur, et ita peccatum remanebit totaliter impunitum. Quod videtur divinæ justitiæ repugnare.

3. Præterea, ad hoc animæ sunt in purgatorio, ut ibi purgatæ, puræ ad regnum perveniant. Sed nihil potest purgari nisi aliquid circa ipsum fiat. Ergo suffragia facta per vivos, pœnam purgatorii non diminuunt.

4. Præterea, si suffragia existentibus in purgatorio valerent, maximè ea viderentur valere quæ sunt ad imperium eorum facta. Sed hæc non semper valent : sicut si aliquis decedens, disponat tot suffragia pro se fieri, quæ si facta essent, sufficerent ad totam pœnam abolendam ; posito ergo quòd hujusmodi suffragia differantur quousque ille pœnam evaserit, ista suffragia nihil ei proderunt : non enim potest dici quòd prosint antequam fiant ; postquam autem sunt facta eis non indiget, quia jam pœnas evasit. Ergo suffragia existentibus in purgatorio non valent.

Sed contra est, quòd dicitur in littera (IV. *Sent.*, dist. 45), ex verbis Augustini (cap. 110 *Enchiridii*), quòd « suffragia prosunt his qui sunt mediocriter boni vel mali. » Sed tales sunt qui in purgatorio detinentur. Ergo, etc.

Præterea, Dionysius dicit in VII. cap. *Eccles. Hierarch.*, quòd « divinus sacerdos pro mortuis orans, pro illis orat qui sanctè vixerunt, et tamen aliquas maculas habuerunt ex infirmitate humana contractas. » Sed tales in purgatorio detinentur. Ergo, etc.

(Conclusio. — Suffragia vivorum auxilio sunt iis qui in purgatorio detinentur, cùm opera unius possint valere alteri ad satisfactionem.)

Respondeo dicendum, quòd pœna purgatorii est in supplementum satisfactionis, quæ non fuerat plenè in corpore consummata ; et ideo quia (sicut ex dictis patet) opera unius possunt valere alteri ad satisfactionem (sive vivus sive mortuus fuerit), non est dubium quin suffragia per vivos facta, existentibus in purgatorio prosint.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de inferno damnatorum, in quo nulla est redemptio, quantùm ad illos qui sunt finaliter tali pœnæ addicti. Vel dicendum secundùm Damascenum in sermone *De dormientibus* (vel *de defunctis*, ubi suprà), quòd hujusmodi auctoritates sunt exponendæ secundùm causas inferiores, id est secundùm exigentiam meritorum eorum qui pœnis deputantur ; sed secundùm divinam misericordiam, quæ vincit humana merita, ad preces justorum aliter quandoque disponitur, quàm sententia prædictarum auctoritatum contineat : Deus autem « mutat senten-

tiam, sed non consilium, » ut dicit Gregorius (in *Moral.*, lib. VI, cap. 8 sive 6); unde etiam Damascenus ponit ad hoc exempla de Ninivitis, Achab et Ezechia, in quibus apparet quod sententia contra eos lata divinitus fuit per divinam misericordiam commutata.

Ad secundum dicendum, quòd non est inconveniens, si multiplicatis suffragiis pœna existentium in purgatorio annihiletur : non tamen sequitur quòd peccata remaneant impunita, quia pœna unius pro alio suscepta, alteri computatur.

Ad tertium dicendum, quòd purgatio animæ per pœnas purgatorii non est aliud quàm expiatio reatus impedientis à perceptione gloriæ; et quia, per pœnam quam unus sustinet pro alio, potest reatus alterius expiari, ut dictum est (quæst. 13, art. 2), non est inconveniens si per unius satisfactionem alius purgetur.

Ad quartum dicendum, quòd suffragia ex duobus valent, scilicet ex *opere operante* et ex *opere operato*. Et dico *opus operatum* non solùm Ecclesiæ sacramentum, sed effectum accidentem ex operatione, sicut ex collatione eleemosynarum consequitur pauperum relevatio, et eorum oratio pro defuncto ad Deum; similiter *opus operans* potest accipi vel ex parte principalis agentis, vel ex parte exequentis. Dico ergo quòd quàm citò moriens disponit aliqua suffragia sibi fieri, præmium suffragiorum plenè consequitur, ante etiam quàm fiant, quantum ad efficaciam suffragii quæ erat ex *opere operante* principalis agentis; sed quantum ad efficaciam suffragiorum quæ est ex *opere operato* vel ex *opere operante* exequentis, non consequitur fructum antequam suffragia fiant; et si priùs contingat ipsum à pœna purgari, quantum ad hoc fraudabitur fructu suffragiorum, qui redundabit in illos quorum culpâ defraudatur : non enim est inconveniens quòd aliquis defraudetur per culpam alterius in temporalibus; pœna autem purgatorii temporalis est, quamvis quantum ad æternam retributionem nullus defraudari possit, nisi per propriam culpam.

ARTICULUS VII.

Utrùm suffragia valeant pueris in limbo existentibus.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd suffragia valeant pueris in limbo existentibus. Quia ibi non detinentur, nisi pro peccato alieno. Ergo maximè decens est ut ipsi juventur suffragiis alienis.

2. Præterea, in littera (ut priùs) habetur ex verbis Augustini, quòd « Ecclesiæ suffragia pro non valde malis propitiationes sunt. » Sed pueri non computantur inter valde malos, cùm sit mitissima eorum pœna. Ergo suffragia Ecclesiæ eos juvant.

Sed contra est, quòd habetur in littera (ut priùs) ab Augustino, quòd « suffragia non prosunt illis qui sine fide operante per dilectionem hinc exierunt. » Sed pueri hoc modo exierunt. Ergo suffragia eis non prosunt.

(Conclusio. — Cùm per suffragia vivorum status mortuorum mutari non possit, illa pueris in limbo existentibus non prosunt, in quibus oporteret ut status mutaretur quantum ad meritum essentialis præmii.)

Respondeo dicendum, quòd pueri non baptizati non detinentur in limbo, nisi quia deficiunt à statu gratiæ; unde cùm per opera vivorum, mortuorum status mutari non possit (maximè quantùm ad meritum essentialis præmii vel pœnæ), suffragia vivorum pueris in limbo existentibus prodesse non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis peccatum originale sit hujusmodi, quòd pro eo possit aliquis ab alio juvari, tamen animæ puerorum in limbo existentes, sunt in tali statu quòd juvari non possint, quia post hanc vitam non est tempus gratiam acquirendi.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus loquitur de non valde malis, qui tamen baptizati sunt; quod patet ex hoc quod præmittitur : « Cùm ergo sacrificia sive altaris, sive quarumcumque eleemosynarum pro baptizatis omnibus offeruntur, etc. »

ARTICULUS VIII.

Utrùm suffragia prosint sanctis existentibus in patria.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd aliquo modo prosint sanctis existentibus in patria, per hoc quod habetur in Collecta missæ: « Sicut sanctis tuis prosunt ad gloriam (scilicet sacramenta), ita nobis proficiant ad medelam. » Sed inter alia suffragia præcipuum est Sacramentum Altaris. Ergo suffragia prosunt sanctis qui sunt in patria.

2. Præterea, « sacramenta efficiunt quod figurant. » Sed tertia pars hostiæ (scilicet in calicem missa) significat eos qui beatam vitam in patria ducunt. Ergo suffragia Ecclesiæ prosunt sanctis existentibus in patria.

3. Præterea, sancti non solùm gaudent in patria de propriis bonis, sed etiam de bonis alienis; unde *Luc.*, XV, dicitur : « Gaudium erit coram angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente. » Ergo ex bonis operibus viventium, sanctorum qui sunt in patria gaudium crescit; et ita etiam eis nostra suffragia prosunt.

4. Præterea, Damascenus dicit in *Sermone de dormientibus* (vel *de defunctis*, ut jam suprà), inducens verba Chrysostomi : « Si enim gentiles, *inquit*, cum his qui obierunt sua comburunt, quantò magis te fidelem mittere convenit cum fideli ipsius propria; non ut favilla fiant et hæc velut illa, sed ut majorem hinc circumponas gloriam; et si quidem peccator fuerit qui mortuus est, ut peccamina solvas; si autem justus, ut appositio fiat mercedis et retributionis. » Et sic idem quod priùs.

Sed contra est, quod in littera (ut jam priùs) habetur ex verbis Augustini (Serm. XVII, *De verbis Apostoli*, cap. 1) : « Injuria est pro martyre orare in Ecclesia, cujus nos debemus orationibus commendari. »

Præterea, ejus est juvari, cujus est indigere. Sed sancti in patria sunt absque omni indigentia. Ergo per suffragia Ecclesiæ non juvantur.

(Conclusio. — Cùm sancti in cœlesti regno nullius rei in-

digeant, divinâ gloriâ inebriati, non juvantur per nostra suffragia.)

Respondeo dicendum, quòd suffragium de sui ratione importat quamdam auxiliationem, quæ non competit ei qui defectum non patitur; nulli enim juvari competit, nisi ei qui indigens est. Unde cùm sancti qui sunt in patria, sint ab omni indigentia immunes, inebriati « ab ubertate domûs Dei » (*Psalm.* XXXV), eis juvari per suffragia non competit.

Ad primum ergo dicendum, quòd hujusmodi locutiones non sunt sic intelligendæ, quasi sancti in gloria proficiant quantum ad se, quod eorum festa recolimus; sed quia nobis proficit, qui eorum gloriam solemniùs celebramus : sicut ex hoc quòd Deum cognoscimus vel laudamus, et sic quodammodo ejus gloria in nobis crescit, nihil Deo sed nobis accrescit.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis sacramenta efficiant quod figurant, non tamen illum effectum suum ponunt circa omne id quod figurant, alias cùm figurent Christum, in ipso Christo aliquid efficerent, quod est absurdum; sed efficiunt circa suscipientem sacramentum, ex virtute ejus quod per sacramentum significatur. Et sic non sequitur quòd sacrificia pro fidelibus defunctis oblata, sanctis prosint; sed quod ex meritis sanctorum quæ recoluntur vel significantur in sacramento, prosint aliis pro quibus offeruntur.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis sancti qui sunt in patria de omnibus bonis nostris gaudeant, non tamen sequitur quòd multiplicatis nostris gaudiis eorum gaudium augmentetur formaliter, sed materialiter tantùm : quia omnis passio formaliter augetur secundùm rationem objecti sui; ratio autem gaudendi in sanctis de quibuscumque gaudent, est ipse Deus, de quo non possunt magis et minùs gaudere, quia sic essentiale eorum præmium variaretur, quod consistit in hoc quòd de Deo gaudeant. Unde ex hoc quòd bona multiplicantur, de quibus gaudendi ratio eis Deus est, non sequitur quòd intensiùs gaudeant, sed quòd de pluribus gaudeant; et ideo non sequitur quòd operibus nostris juventur.

Ad quartum dicendum, quòd non est intelligendum quòd fiat appositio mercedis vel retributionis illi beato per suffragia ab aliquo facta, sed facienti. Vel dicendum quòd ex

suffragiis potest appositio mercedis fieri beato defuncto, in quantum de suffragiis sibi faciendis adhuc vivens disposuit, quod ei meritorium fuit.

ARTICULUS IX.

Utrum orationes Ecclesiæ, Sacrificium Altaris, et eleemosynæ prosint defunctis.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod non orationibus Ecclesiæ, et Sacrificio Altaris, et eleemosynis animæ defunctorum juventur, vel quòd non eis juventur præcipuè. Pœna enim debet per pœnam recompensari. Sed jejunium magis est pœnale quàm eleemosyna et oratio. Ergo jejunium magis prodest in suffragiis quam aliquod prædictorum.

2. Præterea, Gregorius istis tribus connumerat jejunium, ut habetur in *Decretis*, Causâ XIII, qu. 2 : « Animæ defunctorum quatuor modis solvuntur : aut oblationibus sacerdotum, aut charorum eleemosynis, aut precibus sanctorum, aut jejunio cognatorum. » Ergo insufficienter numerantur hic ab Augustino tria prædicta.

3. Præterea, baptismus est potissimum sacramentorum, maximè quantum ad effectum. Ergo baptismus vel alia sacramenta deberent vel similiter vel magis pro defunctis fieri, sicut Sacramentum Altaris.

4. Præterea, hoc videtur ex hoc quod habetur I *Cor.*, XV : « Si omnino mortui non resurgunt? ut quid et baptizantur pro illis? » Ergo etiam baptismus valet ad suffragia defunctorum.

5. Præterea, in diversis Missis est idem Sacrificium Altaris. Si ergo sacrificium computatur inter suffragia, et non Missa, videtur quòd tantumdem valeat quæcumque Missa pro defuncto dicatur; sive de beata Virgine, sive de Spiritu Sancto, vel quæcumque alia. Quod videtur esse contra Ecclesiæ ordinationem, quæ specialem Missam pro defunctis instituit.

6. Præterea, Damascenus in *Serm. De dormientibus* docet, ceras et oleum et hujusmodi pro defunctis offerri. Ergo non solùm oblatio Sacrificii Altaris, sed etiam aliæ oblationes debent inter suffragia mortuorum computari.

(CONCLUSIO. — Convenienter Augustinus posuit tria præcipua subsidia vivorum pro mortuis : Eucharistiam quidem et eleemosynam ratione charitatis, qua mortui viventibus uniuntur, et orationem ratione intentionis directæ in mortuos.)

Respondeo dicendum, quòd suffragia vivorum prosunt defunctis, secundùm quod uniuntur viventibus charitate, et secundùm quod intentio viventium fertur in mortuos; et ideo illa opera præcipuè nata sunt mortuis suffragari, quæ maximè ad communicationem charitatis pertinent, vel ad directionem intentionis in alterum. Ad charitatem autem sacramentum Eucharistiæ præcipuè pertinet, cùm sit sacramentum ecclesiasticæ unionis, continens illum in quo tota Ecclesia unitur et consolidatur, scilicet Christum; unde Eucharistia est quasi quædam charitatis origo vel vinculum. Sed inter charitatis effectus est præcipuum eleemosynarum opus. Et ideo ista duo ex parte charitatis præcipuè mortuis suffragantur, scilicet sacrificium Ecclesiæ, et eleemosynæ. Sed ex parte intentionis directæ in mortuos, præcipuè valet oratio; quia oratio secundùm suam rationem, non solùm dicit respectum ad orantem (sicut et cætera opera), sed directiùs ad illum pro quo oratur. Et ideo ista tria ponuntur quasi præcipua mortuorum subsidia, quamvis quæcumque alia bona, quæ ex charitate fiunt pro defunctis, eis valere credenda sint.

Ad primum ergo dicendum, quòd in eo qui satisfacit pro altero, magis est considerandum ad hoc, quod effectus satisfactionis ad alterum perveniat, illud quo satisfactio unius transit in alterum, quàm etiam satisfactionis pœna; quamvis ipsa pœna magis expiet reatum satisfacientis, in quantum est quædam medicina. Et ideo tria prædicta magis valent defunctis quàm jejunium.

Ad secundum dicendum, quòd etiam jejunium prodesse potest defunctis ratione charitatis et intentionis in defunctos directæ; sed tamen jejunium in sui ratione non continet aliquid quod ad charitatem vel directionem intentionis pertineat, sed hæc sunt ei quasi extrinseca. Et ideo Augustinus non posuit, sed Gregorius posuit jejunium inter suffragia mortuorum.

Ad tertium dicendum, quod baptismus est quædam spiri-

tualis regeneratio : unde sicut per generationem non acquiritur *esse* nisi generato, ita baptismus non habet efficaciam nisi in eo qui baptizatur, quantum est ex opere operato; quamvis ex opere operante vel baptizantis vel baptizati possit aliis prodesse, sicut et cætera opera meritoria. Sed Eucharistia est signum ecclesiasticæ unionis : et ideo ex ipso opere operato ejus efficacia in alterum transire potest, quod non contingit de aliis sacramentis.

Ad quartum dicendum, quòd Glossa istam auctoritatem dupliciter exponit. Uno modo sic : « Si mortui non resurgunt, nec Christus resurrexit, ut quid et baptizantur pro illis, *id est* pro peccatis, cùm ipsa non dimittantur si Christus non resurrexit; quia in baptismo non solùm Christi passio, sed etiam resurrectio operatur, quæ est nostræ spiritualis resurrectionis quodammodo causa. » Alio modo sic : « Fuerunt quidam imperiti, qui baptizabantur pro his qui de hac vita sine baptismo decesserant, putantes illis prodesse; et secundùm hoc, Apostolus non loquitur nisi secundùm errorem aliquorum, in verbis illis. »

Ad quintum dicendum, quòd in officio Missæ non solum est sacrificium, sed etiam sunt ibi orationes : et ideo Missæ suffragium continet duo horum quæ hic Augustinus numerat, scilicet orationem et sacrificium. Ex parte ergo sacrificii oblati, Missa æqualiter prodest defuncto, de quocumque dicatur; et hoc est præcipuum quod fit in Missa; sed ex parte orationum, magis prodest illa in qua sunt orationes ad hoc determinatæ. Sed tamen iste defectus recompensari potest per majorem devotionem, vel ejus qui dicit Missam, vel ejus qui jubet dici, vel iterum per intercessionem sancti, cujus suffragium in missa imploratur.

Ad sextum dicendum, quòd hujusmodi oblatio candelarum vel olei potest prodesse defuncto, in quantum sunt eleemosynæ quædam; dantur enim ad cultum Ecclesiæ, vel etiam in usum fidelium.

ARTICULUS X.

Utrùm indulgentiæ Ecclesiæ prosint mortuis.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd indulgentiæ quas Ecclesia facit, etiam mortuis prosint. Primò per consuetudinem Ecclesiæ, quæ facit prædicari crucem, ut aliquis indulgentiam habeat pro se, et duabus vel tribus et quandoque etiam decem animabus, tam vivorum quàm mortuorum; quod esset deceptio, nisi pro mortuis prodessent. Ergo indulgentiæ mortuis prosunt.

2. Præterea, meritum totius Ecclesiæ est efficacius quàm meritum unius personæ. Sed meritum personale suffragatur defunctis, ut patet in elargitione eleemosynarum. Ergo multò fortiùs meritum Ecclesiæ, cui indulgentiæ innituntur.

3. Præterea, indulgentiæ Ecclesiæ prosunt illis qui sunt de foro Ecclesiæ. Sed illi qui sunt in purgatorio, sunt de foro Ecclesiæ; aliàs eis Ecclesiæ suffragia non prodessent. Ergo videtur quod indulgentiæ defunctis prosint.

Sed contra, ad hoc quod indulgentiæ alicui valeant, requiritur causa conveniens, pro qua indulgentiæ dantur. Sed talis causa non potest esse ex parte defuncti, quia non potest facere aliquid quod sit in utilitatem Ecclesiæ, pro qua causa præcipuè indulgentiæ dantur. Ergo videtur quod indulgentiæ defunctis non prosint.

Præterea, indulgentiæ determinantur secundùm arbitrium eas facientis. Si ergo indulgentiæ defunctis prodesse possent, esset in potestate facientis indulgentiam, ut defunctum omnino liberaret à pœna, quod videtur absurdum.

(Conclusio.— Cùm mortui nihil horum pro quibus indulgentiæ dantur, facere possint, simpliciter et directè indulgentiæ ipsis non prosunt; secundariò verò et indirectè sunt mortuis auxilio, si ea sit forma earum ut etiam eis prosint.)

Respondeo dicendum, quòd indulgentia dupliciter alicui prodesse potest: uno modo principaliter, alio modo secundariò. Principaliter quidem prodest ei qui indulgentiam accipit, scilicet qui facit hoc pro quo indulgentia datur, ut qui

visitat limina alicujus sancti. Unde cùm mortui non possint facere aliquid horum pro quibus indulgentiæ dantur, eis directè indulgentiæ valere non possunt. Secundariò autem et indirectè prosunt ei pro quo aliquis facit illud quod est indulgentiæ causa, quod quandoque contingere potest, quandoque autem non potest, secundùm diversam indulgentiæ formam. Si enim sit talis indulgentiæ forma : « Quicumque facit hoc vel illud, habebit tantum de indulgentia, » ille qui hoc facit non potest fructum indulgentiæ in alium transferre, quia ejus non est applicare ad aliquem intentionem Ecclesiæ per quam communicantur communia suffragia, ex quibus indulgentiæ valent, ut jam supra dictum est quæst. 25, art. 2). Si autem indulgentia sub hac forma fiat : « Quicumque fecerit hoc vel illud, ipse et pater ejus vel quicumque alius ei adjunctus in purgatorio detentus tantum de indulgentia habebit, » talis indulgentia non solum vivo, sed etiam mortuo proderit; non enim est aliqua ratio quare Ecclesia transferre possit communia merita quibus indulgentiæ innituntur, in vivos, et non in mortuos. Nec tamen sequitur quòd prælatus Ecclesiæ possit pro suo arbitrio animas à purgatorio liberare, quia ad hoc ut indulgentiæ veleant, requiritur causa conveniens indulgentias faciendi, ut supra dictum est (quæst. 25, art. 2).

ARTICULUS XI.

Utrùm cultus exequiarum defunctis prosint.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quòd cultus exequiarum defunctis prosint. Damascenus enim in Sermone *De dormientibus* inducit verba Athanasii sic dicentis : « Licèt in aere is, qui in pietate consummatus est, depositus fuerit, ne renuas oleum et ceras, Deum invocans, in sepulcro ejus accendere : accepta enim ista sunt Deo, et multam ab eo recipientia retributionem. » Sed hujusmodi pertinent ad cultum exequiarum. Ergo cultus exequiarum prodest defunctis.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. I. *De Civit. Dei* (cap. 13) : « Antiquorum justorum funera officiosâ pietate curata sunt, et exequiæ celebratæ, et sepulcra provisa; ipsique,

dum viverent, de sepeliendis vel etiam transferendis suis corporibus, filiis mandaverunt. » Sed hoc non fecissent, nisi sepultura et hujusmodi aliquid mortuis conferrent. Ergo hujusmodi aliquid prosunt defunctis.

3. Præterea, nullus facit eleemosynam circa aliquem, nisi ei proficiat. Sed sepelire mortuos computatur inter opera eleemosynarum; unde, ut Augustinus dicit in I. *De Civit. Dei* (ubi suprà): « Tobias sepeliendo mortuos Deum promeruisse teste angelo commendatur. » Ergo hujusmodi sepulturæ cultus mortuis prodest.

4. Præterea, inconveniens est dicere quòd frustretur devotio fidelium. Sed aliqui ex devotione se in locis aliquibus religiosis sepeliri disponunt. Ergo sepulturæ cultus prodest defunctis.

5. Præterea, Deus pronior est ad miserendum quàm ad condemnandum. Sed aliquibus nocet in locis sacris sepultura, si indigni sunt; unde dicit Gregorius (lib. IV. *Dial.*, cap. 50): « Quos peccata gravia deprimunt, ad majorem damnationis cumulum potiùs quàm ad solutionem, eorum corpora in ecclesiis ponuntur. » Ergo multò ampliùs dicendum est quòd sepulturæ cultus prosit bonis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De cura pro mortuis agenda* (cap. 14): « Corpori humano quidquid impenditur non est præsidium salutis, sed humanitatis officium. »

Præterea, Augustinus dicit (*De cura pro mortuis agenda*, cap. 2, et lib. I. *De Civit. Dei*, cap. 12): « Curatio funeris, conditio sepulturæ, pompa exequiarum magis sunt vivorum solatia, quàm subsidia defunctorum. »

Præterea, Dominus dicit, *Luc.*, XII, 4: « Ne terreamini ab his qui occidunt corpus, et post hæc non habent ampliùs quid faciant. » Sed post mortem sanctorum corpora possunt à sepultura prohiberi, sicut in Ecclesiastica historia legitur esse factum de quibusdam martyribus Lugduni Galliæ. Ergo non nocet defunctis, si eorum corpora inhumata remaneant: ergo nec cultus sepulturæ prodest.

(Conclusio. — Cultus exequiarum, cùm solum hoc efficiat ut eo homines compassionis admoniti pro defunctis orent, non per se, sed per accidens mortuis prodest.)

Respondeo dicendum, quòd sepultura adinventa est et propter vivos et propter mortuos. Propter vivos quidem, ne eorum oculi ex turpitudine cadaverum offendantur, et corpora fœtoribus inficiantur, et hoc quantum ad corpus; sed spiritualiter etiam prodest vivis, in quantum per hoc astruitur resurrectionis fides. Sed mortuis prodest ad hoc quòd inspicientes sepulcra, vivi memoriam retineant defunctorum, et pro defunctis orent: unde et *monumentum* à *memoria* nomen accepit; dicitur enim *monumentum*, quia *monet mentem*, ut dicit Augustinus in lib. *De cura pro mortuis agenda*. Paganorum tamen error fuit quòd ad hoc sepultura mortuo prosit, ut ejus anima quietèm accipiat: non enim credebant animam priùs quietem posse accipere quàm corpus sepulturæ daretur: quod omnino ridiculum est et absurdum. Sed quòd ulteriùs sepultura in loco sacrato, mortuo prodest, non quidem est ex ipso *opere operato*, sed magis ex ipso *opere operante*, dum scilicet vel ipse defunctus, vel alius, corpus ejus tumulari in loco sacro disponens, patrocinio alicujus sancti eum committit, cujus precibus per hoc credendus est adjuvari; et etiam patrocinio eorum qui loco sancto deserviunt, qui pro tumulatis apud se frequentiùs et specialiùs orant. Sed illa quæ ad ornatum sepulturæ adhibentur, prosunt quidem vivis, in quantum sunt vivorum solatia; sed possunt etiam defunctis prodesse, non quidem per se, sed per accidens, in quantum scilicet per hujusmodi excitantur homines ad compatiendum, et per consequens ad orandum; vel etiam in quantum ex sumptibus sepulturæ vel pauperes fructum capiunt, vel Ecclesia decoratur: sic enim sepultura inter cæteras eleemosynas computatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd oleum et cera ad sepulcrum defunctorum perlata, per accidens defuncto prosunt, vel in quantum Ecclesiæ offeruntur, sive pauperibus dantur; vel in quantum hujusmodi in Dei reverentiam fiunt. Unde et verbis præmissis subjungitur: «Oleum enim et cera holocaustum sunt.»

Ad secundum dicendum, quòd ideo sancti Patres de suis corporibus tumulandis curaverunt, « ut ostenderent corpora mortuorum ad Dei providentiam pertinere, non quòd mortuis corporibus aliquis sensus insit; sed propter fidem resurrectionis

adstruendam, » ut patet per Augustinum in I. *De Civit. Dei* (cap. 13). Unde etiam voluerunt in terra promissionis sepeliri, ubi credebant Christum nasciturum et moriturum, cujus resurrectio nostræ resurrectionis est causa.

Ad tertium dicendum, quòd quia caro est pars naturæ hominis, naturaliter homo ad carnem suam afficitur, secundùm illud *Ephes.*, V : « Nemo unquam carnem suam odio habuit. » Unde secundùm istum naturalem affectum inest viventi quædam sollicitudo, quid etiam post ejus mortem de corpore sit futurum; doleretque si aliquid indiguum suo corpori evenire præsentiret; et ideo illi qui hominem diligunt, ex hoc quòd affectui ejus quem diligunt, conformantur, circa ejus carnem curam humanitatis impendunt : ut enim dicit Augustinus in I. *De Civit. Dei* (ubi suprà) : « Si paterna vestis et annulus, ac si quid hujusmodi, tantò charius est posteris, quantò erga parentes major extitit affectus, nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quæ utique multò familiariùs atque conjunctiùs quàm quælibet indumenta gestamus. » Unde et in quantum affectui hominis satisfacit sepeliens ejus corpus, cùm ipse in hoc sibi satisfacere non possit, eleemosynam ei facere dicitur.

Ad quartum dicendum, quòd fidelium devotio (ut Augustinus dicit in lib. *De cura pro mortuis agenda*), suis charis in locis sacris providens sepulturam, in hoc non frustratur quòd defunctum suum suffragio sanctorum committit, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd sepultura in loco sacro, impio defuncto non nocet, nisi quatenus hanc sepulturam sibi indignam propter humanam gloriam procuravit.

ARTICULUS XII.

Utrùm suffragia quæ fiunt pro uno defuncto, magis proficiant ei pro quo fiunt quàm aliis.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quòd suffragia quæ fiunt pro uno defuncto, non magis proficiant ei pro quo fiunt, quàm aliis. Lumen enim spirituale magis est communicabile quàm corporale lumen. Sed lumen corporale (scilicet candelæ), quamvis accendatur pro uno, tamen æqualiter omnibus prodest

qui simul commorantur, quamvis pro eis candela non accendatur. Ergo cùm suffragia sint quædam spiritualia lumina, quamvis pro uno specialiter fiant, non magis valent ei quàm aliis existentibus in purgatorio.

2. Præterea, sicut in littera dicitur (IV. *Sent.*, ut jam suprà), secundùm hoc suffragia mortuis prosunt, quia « dum viverent, hæc sibi ut postea possent prodesse, meruerunt. » Sed aliqui magis meruerunt ut suffragia sibi prodessent, quàm illi pro quibus fiunt. Ergo eis magis prosunt; aliàs eorum meritum frustraretur.

3. Præterea, pro pauperibus non fiunt suffragia facta pro divitibus. Si ergo suffragia facta pro aliquibus, eis solùm, vel magis quàm aliis, valerent, pauperes essent pejoris conditionis; quod est contra sententiam Domini, *Luc.*, VI, 20 : « Beati pauperes, quia vestrum est regnum Dei. »

Sed contra : justitia humana exemplatur à justitia divina. Sed justitia humana, si aliquis debitum pro aliquo solvit, eum solùm absolvit. Ergo cùm ille qui suffragia facit, quodammodo solvat debitum ejus pro quo facit, ei soli proderunt.

Præterea, sicut homo faciens suffragia, quodammodo satisfacit pro mortuo, ita etiam interdum aliquis pro vivo satisfacere potest. Sed quando aliquis satisfacit pro vivo, satisfactio illa non computatur nisi illi pro quo facta est. Ergo et suffragia faciens ei soli prodest pro quo facit.

(Conclusio. — Suffragia pro uno defuncto facta, aliis prosunt ratione charitatis, qua bona fiunt bonis communia; ratione verò intentionis magis ei pro quo fiunt prosunt, imò soli si solùm ratio dimissionis pœnæ habeatur.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim (ut Præpositivus) dixerunt quòd suffragia pro uno aliquo facta non magis prosunt ei pro quo fiunt, sed eis qui sunt magis digni; et ponebat exemplum de candela quæ accenditur pro aliquo divite, quæ non minùs prodest aliis qui cum illo sunt, quàm ipsi diviti, et fortè magis si habeant oculos clariores; et etiam de lectione, quæ non magis prodest ei pro quo legitur, quàm aliis qui simul cum eo audiunt, sed fortè aliis magis, qui sunt sensu capaciores. Et si eis objiceretur quòd secundùm hoc ordinatio Ecclesiæ esset vana,

quæ pro aliquibus specialiter orationes instituit, dicebant quòd hoc Ecclesia fecit ad excitandam devotionem fidelium, qui proniores sunt ad facienda specialia suffragia quàm communia, et ferventiùs etiam pro suis propinquis orant quàm pro extraneis. Alii è contrario dixerunt quòd suffragia magis valent eis pro quibus fiunt. Utraque autem opinio secundùm aliquid veritatem habet; valor enim suffragiorum pensari potest ex duobus. Valent enim uno modo ex virtute charitatis, quæ facit omnia bona communia: et secundùm hoc, magis valent ei qui magis charitate est plenus, quamvis pro eo specialiter non fiant; et sic valor suffragiorum attenditur magis secundùm quamdam interiorem consolationem, secundùm quòd unus in charitate existens de bonis alterius delectatur post mortem, quantum ad diminutionem pœnæ; post mortem enim non est locus acquirendi gratiam vel augendi, ad quod nobis in vita valent opera aliorum ex virtute charitatis. Alio modo valent suffragia ex hoc quòd per intentionem unius alteri applicantur, et sic satisfactio unius alteri computatur : et hoc modo non est dubium quin magis valeant ei pro quo fiunt, imò sic ei soli valent; satisfactio enim propriè ad remissionem pœnæ ordinatur. Unde quantum ad remissionem pœnæ, præcipuè valet suffragium ei pro quo fit : et secundùm hoc secunda opinio plus habet de veritate quàm prima.

Ad primum ergo dicendum, quòd suffragia prosunt per modum luminis, in quantum à mortuis acceptantur, et ex hoc quamdam consolationem accipiunt, et tantò majorem quantò majori charitate sunt præditi; sed in quantum suffragia sunt quædam satisfactio, per intentionem facientis translata in alterum, non sunt similia lumini, sed magis solutioni alicujus debiti. Non autem est necesse, ut si debitum pro uno solvitur, quòd ex hoc debitum aliorum solvatur.

Ad secundum dicendum, quòd istud meritum est conditionale : hoc enim modo sibi meruerunt, ut sibi prodessent si pro eis fierent; quod nihil aliud fuit quàm facere se habiles ad recipiendum. Unde patet quòd non directè meruerunt illud juvamen suffragiorum, sed per merita præcedentia se habilitaverunt ut fructum suffragiorum susciperent. Et ideo non sequitur quòd meritum eorum frustretur.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet divites quantum ad aliquid esse melioris conditionis quàm pauperes, sicut quantum ad expiationem pœnæ. Sed hoc quasi nihil est, comparatum possessioni regni cœlorum, in qua pauperes melioris conditionis esse ostenditur per auctoritatem inductam.

ARTICULUS XIII.

An suffragia facta pro multis tantumdem valeant singulis, ac si pro unoquoque specialiter fierent.

Ad decimum tertium sic proceditur. Videtur quòd suffragia facta pro multis tantumdem valeant singulis, ac si pro unoquoque singulariter fierent. Videmus enim quòd ex lectione quæ uni legitur, nihil ei deperit, si simul et aliis legatur. Ergo et eadem ratione nihil deperit ei pro quo fit suffragium, si ei aliquis connumeretur; et ita si pro pluribus fiat, tantum valet singulis ac si pro unoquoque singulariter fieret.

2. Præterea, secundùm communem usum Ecclesiæ videmus quòd cùm missa pro aliquo defuncto dicitur, simul etiam illic orationes adjunguntur pro aliis defunctis. Hoc autem non fieret, si ex hoc defunctus pro quo missa dicitur, aliquod detrimentum reportaret. Ergo idem quod priùs.

3. Præterea, suffragia, præcipuè orationum, innituntur divinæ virtuti. Sed apud Deum sicut non differt juvari per multos vel per paucos, ita non differt juvare multos vel paucos. Ergo quantum juvaretur unus ex una oratione si pro eo tantùm fieret, tantùm juvabuntur singuli multorum si eadem oratio pro multis fiat.

Sed contra: melius est plures juvare quàm unum. Si gero suffragium pro multis factum valet singulis tantum ac si pro uno tantùm fieret, videtur quòd Ecclesia non debuit instituere ut pro aliquo fieret singulariter missa vel oratio, sed quòd semper diceretur pro omnibus fidelibus defunctis; quod patet esse falsum.

Præterea, suffragium habet finitam efficaciam. Ergo distributum in multos minùs prodest singulis, quàm prodesset si fieret pro uno tantùm.

(Conclusio. — Suffragia, in quantum sunt satisfactiones ex intentione facientis translatæ in mortuos, magis prosunt ei pro quo singulariter fiunt, quàm quæ fiunt pro eo et communiter pro aliis; in quantum verò accipiuntur, ut valent ex virtute charitatis, tantumdem singulis prosunt ac si pro uno tantùm fierent.)

Respondeo dicendum, quòd si valor suffragiorum consideretur secundùm quod valent ex virtute charitatis unientis membra Ecclesiæ, suffragia pro multis facta tantum singulis prosunt ac si pro uno tantùm fierent: quia charitas non minuitur, si dividatur effectus ejus in multos, imò magis augetur; et similiter etiam gaudium quantò pluribus est commune, fit majus, ut dicit Augustinus VIII. *Confess.* (cap. 4); et sic de uno bono facto non minùs lætantur multi in purgatorio quàm unus. Si autem consideretur valor suffragiorum in quantum sunt satisfactiones quædam per intentionem facientis translatæ in mortuos, tunc magis valet suffragium alicui quod pro eo singulariter fit, quàm quod fit pro eo communiter et pro multis aliis : sic enim effectus suffragiorum dividitur ex divina justitia inter eos pro quibus suffragia fiunt. Unde patet quòd hæc quæstio dependet ex prima, et ex hoc etiam patet quare institutum sit ut suffragia specialia in Ecclesia fiant.

Ad primum ergo dicendum, quòd suffragia ut sunt satisfactiones quædam, non prosunt per modum actionis sicut doctrina prodest, quæ sicut et omnis alia actio, effectum habet secundùm dispositionem recipientis; sed valent per modum solutionis debiti, ut dictum est (art. 12, ad 1); et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd quia suffragia pro uno facta aliquo modo etiam aliis prosunt, ut ex dictis patet (art. 1), ideo cùm pro uno Missa dicitur, non est inconveniens ut pro aliis etiam orationes fiant : non enim ad hoc dicuntur aliæ orationes ut satisfactio unius suffragii determinetur ad alios principaliter, sed ut illis etiam oratio pro eis specialiter fusa prosit.

Ad tertium dicendum, quòd oratio consideratur et ex parte orantis et ex parte ejus qui oratur, et ex utroque ejus effectus dependet. Et ideo, quamvis divinæ virtuti non sit magis

difficile absolvere multos quàm unum, tamen hujusmodi orantis oratio non ita est satisfactoria pro multis sicut pro uno.

ARTICULUS XIV.

Utrùm tantum valeant suffragia communia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valent specialia et communia simul.

Ad decimum quartum sic proceditur. Videtur quòd tantum valeant suffragia communia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt valent specialia et communia simul. Unicuique enim secundùm propria merita reddetur in futuro. Sed ille pro quo non fiunt suffragia, meruit ut tantum juvaretur post mortem, quantum ille pro quo fiunt specialia. Ergo tantum juvabitur per communia, quantum ille per specialia et communia.

2. Præterea, inter Ecclesiæ suffragia præcipuum est Eucharistia. Sed Eucharistia cùm contineat totum Christum, habet quodammodo efficaciam infinitam. Ergo una oblatio Eucharistiæ, quæ communiter pro omnibus fit, valet ad plenam liberationem eorum qui sunt in purgatorio; et ita tantum juvant communia suffragia sola, quantum juvant specialia et communia simul.

Sed contra est, quòd duo bona uno sunt magis eligenda. Ergo suffragia specialia et communia magis prosunt ei pro quo fiunt, quàm communia tantùm.

(Conclusio. — Quantum attinet ad velociorem absolutionem pœnæ, plus valent suffragia specialia et communia simul, quàm communia tantùm; quantum vero spectat ad finalem pœnæ liberationem, æquè valent communia solùm suffragia, atque specialia et communia simul.)

Respondeo dicendum, quòd hujus quæstionis solutio dependet ex solutione duodecimæ quæstionis. Si enim suffragia pro uno specialiter facta indifferenter omnibus valeant, tunc omnia suffragia sunt communia, et ideo tantum juvabitur ille pro quo non fiunt specialia, quantum ille pro quo fiunt, si sit æqualiter dignus; si autem suffragia pro aliquo facta non in-

differenter omnibus prosint, sed eis maximè pro quibus fiunt, tunc non est dubium quòd communia suffragia et specialia simul plus valent alicui quàm communia tantùm. Et ideo Magister duas opiniones in littera tangit : unam, dum dicit quòd æqualiter prosunt diviti communia et specialia, et pauperi communia tantùm ; quamvis etiam ex pluribus juvetur unus quàm alter, non tamen plus juvatur ; aliam autem tangit, cùm dicit quòd ille pro quo fiunt specialia, velociorem consequitur absolutionem, sed non pleniorem, quia uterque ab omni pœna liberabitur finaliter.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut ex dictis patet, juvamen suffragiorum non cadit directè sub merito et simpliciter, sed quasi sub conditione. Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis virtus Christi, qui continetur sub sacramento Eucharistiæ, sit infinita, tamen determinatus est effectus, ad quem illud sacramentum ordinatur. Unde non oportet quòd per unum altaris sacrificium tota pœna eorum qui sunt in purgatorio, expiętur : sicut etiam nec per unum sacrificium, quod aliquis offert, liberatur à tota satisfactione debita pro peccatis : unde et quandoque plures Missæ in satisfactionem unius peccati injunguntur. Credibile tamen est quòd per divinam misericordiam, si aliquid de specialibus suffragiis supersit his pro quibus fiunt, ut scilicet eis non indigeant, aliis dispensetur pro quibus non fiunt, si eis indigeant, ut patet per Damascenum in Sermone *De dormientibus* sic dicentem. « Verè Deus tanquam justus commetietur impotenti possibilitatem, tanquam sapiens defectum et commutationem negotiabitur ; » quæ quidem negotiatio attenditur, si id quod deest uni, alteri suppleat.

QUÆSTIO LXXII VEL LXXIV.

De oratione respectu sanctorum qui sunt in patria, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de oratione respectu sanctorum qui sunt in patria.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm sancti orationes nostras cognoscant. 2° Utrùm eos interpellare debemus ad orandum pro nobis. 3° Utrùm orationes eorum pro nobis fusæ, semper exaudiantur ; nam utrùm sancti orent pro nobis, dictum est quæstione 83, in II II, art. 11.

ARTICULUS I.

Utrùm sancti orationes nostras cognoscant.

Ad primum sic procedìtur. Videtur quòd sancti orationes nostras non cognoscant. *Isai.*, LXIII : « Tu pater noster, et Abraham nescivit nos, et Israel ignoravit nos ; » Glossa dicit quòd « mortui etiam sancti nesciunt quid agant vivi, etiam eorum filii ; » et sumitur ab Augustino in libro *De cura pro mortuis agenda*, ubi hanc auctoritatem inducit, et sunt hæc verba Augustini ibidem : « Si tanti Patriarchæ, quid erga populum ex his procreatum ageretur, ignoraverunt, quomodo mortui vivorum rebus atque actibus cognoscendis adjuvandisque miscentur. » Ergo sancti orationes nostras cognoscere non possunt.

2. Præterea, IV. *Reg.*, XXII, dicitur ad Josiam regem : « Idcirco (*quia scilicet flevisti coram me*) colligam te ad patres tuos, ut non videant oculi tui omnia mala quæ inducturus sum super locum istum. » Sed in hoc nullo modo per mortem Josiæ subventum fuisset, si post mortem quid genti suæ eveniret, cognoscere. Ergo sancti mortui, actus nostros non cognoscunt, et ita non intelligunt nostras orationes.

3. Præterea, quantò aliquis est in charitate perfectior, tantò

magis proximo in periculis subvenit. Sed sancti in carne viventes proximis et maximè sibi conjunctis, in periculis consulunt et manifestè auxiliantur. Cùm ergo post mortem sint multò majoris charitatis, si facta nostra cognoscerent, multò ampliùs suis charis et conjunctis consulerent et auxiliarentur in necessitatibus, quod facere non videntur. Ergo non videtur quod actus nostros et orationes cognoscant.

4. Præterea, sicut sancti post mortem vident Verbum, ita et angeli, de quibus dicitur *Matth.*, XVIII : « Angeli eorum semper vident faciem Patris mei. » Sed angeli Verbum videntes, non propter hoc omnia cognoscunt, cum à nescientia minores à superioribus purgentur, ut patet per Dionysium in VI. cap. *Eccles. Hierarch.* Ergo nec sancti, quamvis Verbum videant, in eo nostras orationes cognoscunt, et alia quæ circa nos aguntur.

5. Præterea, solus Deus inspector est cordium : sed oratio præcipue in corde consistit. Ergo solius Dei est orationes cognoscere; non ergo sancti nostras orationes cognoscunt.

Sed contra, super illud *Job*, XIV : « Sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, non intelligit, » dicit Gregorius XII. lib. *Moral.* (cap. 14 sive 13) : « Hoc de animabus sanctis sentiendum non est, quia quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quia foris sit aliquid quod ignorent. » Ergo ipsi orationes sibi factas cognoscunt.

Præterea, Gregorius in II. *Dial.* (cap. 35), dicit : « Animæ videnti Creatorem angusta est omnis creatura; quamlibet etenim parum de luce Creatoris aspexerit, breve ei fit omne quod creatum est. » Sed hoc maximè impedire videtur quòd animæ sanctorum orationes et alia quæ circa nos aguntur cognoscant, quia à nobis distant. Cùm ergo distantia non impediat illa, ut ex prædicta auctoritate patet, videtur quòd animæ sanctorum cognoscant orationes nostras, et ea quæ hìc aguntur.

Præterea, si ea quæ circa nos aguntur, non cognoscerent, nec pro nobis orarent, quia defectus nostros ignorarent. Sed hic est error Vigilantii, ut Hieronymus dicit in *Epistola* contra eum. Ergo sancti ea quæ circa nos aguntur, cognoscunt.

(CONCLUSIO. — Licèt sancti, essentiam Dei non comprehendentes, non omnia cognoscant, in Verbo tamen cognoscunt quæ ad eos spectant, nostras scilicet orationes quibus, ad eorum auxilium confugimus.)

Respondeo dicendum, quòd divina essentia est sufficiens medium cognoscendi omnia; quod patet ex hoc quòd Deus videndo suam essentiam, omnia intuetur. Non tamen sequitur quòd quicumque essentiam Dei videt, omnia cognoscat, sed solùm qui essentiam Dei comprehendit: sicut nec, principio aliquo cognito, consequens est omnia cognosci quæ ex principio consequuntur, nisi tota virtus principii comprehendatur. Unde cùm animæ sanctorum divinam essentiam non comprehendant, non est consequens ut omnia cognoscant quæ per essentiam divinam cognosci possunt, unde etiam de quibusdam inferiores angeli à superioribus edocentur, quamvis omnes essentiam divinam videant; sed unusquisque beatus tantum de aliis rebus necessarium est ut in essentia divina videat, quantum perfectio suæ beatitudinis requirit. Hoc enim ad perfectionem beatitudinis requiritur ut homo habeat quidquid velit, nec aliquid inordinatè velit; hoc autem rectâ voluntate quilibet vult, ut ea quæ ad ipsum pertinent cognoscat: unde cùm nulla rectitudo sanctis desit, volunt cognoscere ea quæ ad ipsos pertinent, et ideo oportet quod illa in Verbo cognoscant. Hoc autem ad eorum gloriam pertinet, quòd auxilium indigentibus præstent ad salutem; sic enim *Dei cooperatores* efficiuntur, « quo nihil est divinius, » ut ait Dionysius III. cap. *Cœlest. Hierarch.*: unde patet quòd sancti habent cognitionem eorum quæ ad hoc requiruntur; et sic manifestum est quod in Verbo cognoscunt vota et devotiones et orationes hominum qui ad eorum auxilium confugiunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Augustini intelligendum est de cognitione naturali animarum separatarum; quæ quidem cognitio in sanctis viris non est obtenebrata, sicut est in peccatoribus. Non autem loquitur de cognitione quæ est in Verbo, quam constat Abraham, eo tempore quo hæc dicta sunt per Isaiam, non habuisse, cùm ante Christi passionem nullus ad visionem Dei pervenerit.

Ad secúndum dicendum, quòd sancti, licèt post hanc vitam

cognoscant ea quæ hic geruntur, non tamen credendum est quòd afficiantur doloribus, cognitis adversitatibus eorum quos in hoc sæculo dilexerunt; ita enim repleti sunt gaudio beatitudinis quòd dolor in eis locum non invenit: unde etsi cognoscant suorum infortunia post mortem, nihilominus dolori eorum consulitur, si ante hujusmodi infortunia de hoc sæculo subtrahantur. Sed fortè animæ non glorificatæ dolòrem aliquem sentirent, si incommoda charorum suorum perciperent; et quia anima Josiæ non statim glorificata fuit à corpore egressa, quantum ad hoc, ex hac ratione Augustinus concludere nititur quòd animæ mortuorum cognitionem non habeant de factis viventium.

Ad tertium dicendum, quòd animæ sanctorum habent voluntatem plenariè conformem divinæ voluntati, etiam in volito. Et ideo, quamvis affectum charitatis ad proximum retineant, non tamen eis aliter auxilium ferunt, quàm secundùm divinam justitiam vident esse dispositum; et tamen credendum est quòd multùm proximos juvent, pro eis apud Deum intercedendo.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis videntes Verbum non sit necessarium in Verbo omnia videre, vident tamen ea quæ ad perfectionem suæ beatitudjnis pertinent, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd cognitiones cordium solus Deus per seipsum novit; sed tamen alii cognoscunt quatenus eis revelatur, vel per visionem Verbi, vel quocumque alio modo.

ARTICULUS II.

Utrùm debeamus sanctos interpellare ad orandum pro nobis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non debeamus sanctos interpellare ad orandum pro nobis. Nullus enim amicos alicujus interpellat ad orandum pro se, nisi quatenus credit se apud eos facilius gratiâ obtinere posse. Sed Deus est in infinitum magis misericors quolibet sancto, et sic voluntas ejus faciliùs inclinatur ad nos exaudiendum quàm voluntas alicujus sancti. Ergo videtur superfluum constituère sanctos

mediatores inter nos et Deum, ut ipsi pro nobis intercedant.

2. Præterea, si eos ad orandum pro nobis interpellare debeamus, hoc non est nisi quia scimus eorum orationem Deo esse acceptam. Sed quantò aliquis est sanctior inter sanctos, tantò ejus oratio est magis Deo accepta. Ergo semper deberemus superiores sanctos pro nobis intercessores constituere ad Deum, et nunquam minores.

3. Præterea, Christus, secundùm quod homo, dicitur *Sanctus sanctorum*, et ei secundùm quod homo orare competit. Sed nunquam Christum ad orandum pro nobis interpellamus. Ergo nec alios sanctos interpellare debemus.

4. Præterea, quicumque rogatus ab aliquo, pro eo intercedit, preces ipsius ei repræsentat apud quem pro eo intercedit. Sed superfluum est ei repræsentare aliquid, cui omnia sunt præsentia. Ergo superfluum est quod sanctos *intercessores* constituamus pro nobis apud Deum.

5. Præterea, illud est superfluum quod fit propter aliquid, quod sine eo eodem modo fieret, vel non fieret. Sed similiter sancti orarent pro nobis vel non orarent, sive nos oremus eos, sive non oremus; quia si simus digni ut pro nobis orent, etiam nobis eos non orantibus, pro nobis orarent; si autem simus indigni, etiamsi petamus, pro nobis non orant. Ergo interpellare eos ad orandum pro nobis, videtur omnino superfluum.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, V : « Voca, si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere. » *Vocare* autem nostrum, est (ut Gregorius dicit *ibidem*) « humili Deum prece deposcere. » Ergo cùm volumus Deum orare, debemus ad sanctos converti, ut pro nobis Deum orent.

Præterea, sancti qui sunt in patria magis sunt accepti Deo quàm in statu viæ. Sed sanctos qui sunt in via constituere debemus intercessores pro nobis ad Deum, exemplo Apostoli, qui dicebat *Rom.*, XV : « Obsecro vos, fratres, per Dominum nostrum Jesum Christum, et per charitatem sancti Spiritûs, ut adjuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum. » Ergo nos multò fortiùs petere debemus à sanctis qui sunt in patria, ut nos juvent orationibus suis ad Deum.

Præterea, ad hoc est communis consuetudo Ecclesiæ, quæ in litaniis sanctorum orationem petit.

(Conclusio. — Cùm divinæ legis ordo hoc postulet ut, nos qui longè distamus à Deo, per sanctos, qui illi propinquissimi sunt, in illum reducamur, ab eis petere debemus ut pro nobis orent.)

Respondeo dicendum, quòd « iste ordo est divinitus institutus in rebus, secundùm Dionysium (lib. *De Eccles. Hier.*, cap. 5), ut per media ultima reducantur in Deum. » Unde cùm sancti, qui sunt in patria, sint Deo propinquissimi, hoc divinæ legis ordo requirit ut nos qui manentes in corpore peregrinamur à Domino, in eum per sanctos medios reducamur; quod quidem contingit, dum per eos divina bonitas in nos suum effectum infundit; et quia reditus noster ad Deum respondere debet processui bonitatum ipsius in nos, sicut mediantibus sanctorum suffragiis De beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iteratò beneficia ejus sumamus mediantibus sanctis; et inde est quod eos *intercessores* pro nobis ad Deum constituimus, et quasi *mediatores*, dum ab eis petimus quod pro nobis orent.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut non est propter defectum divinæ potentiæ, quòd mediantibus secundis causis agentibus operatur, sed est ad complementum ordinis universi, ut ejus bonitas multipliciùs diffundatur in res, dum res ab eo non solùm suscipiunt bonitates proprias, sed insuper quod aliis causa bonitatis existant: ita etiam non est propter defectum misericordiæ ipsius quòd oporteat ejus clementiam per orationes sanctorum pulsare; sed est ad hoc, ut ordo prædictus servetur in rebus.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis sancti superiores sint magis Deo accepti, quàm inferiores, utile tamen est etiam minores sanctos interdum orare, et hoc propter quinque rationes: primò, ex hoc quòd aliquis quandoque habet majorem devotionem ad minorem sanctum quàm ad sanctum majorem, ex devotione autem maximè dependet orationis effectus; secundò, propter fastidium tollendum, quia assiduitas unius rei fastidium parit; per hoc autem quod diversos sanctos oramus, quasi in singulis novus fervor devotionis excitatur; tertiò,

quia quibusdam sanctis datum est in aliquibus specialibus causis præcipuè patrocinari, sicut S. Antonio, ad ignem infernalem; quartò, ut omnibus honor debitus exhibeatur à nobis; quintò, quia plurium orationibus quandoque impetratur, quod unius oratione non impetraretur.

Ad tertium dicendum, quòd oratio est actus quidam, actus autem sunt particularium suppositorum. Et ideo si diceremus : « Christe, ora pro nobis, » nisi aliquid adderemus, videretur hoc ad personam Christi referri; et ita videretur esse consonum vel errori Nestorii, qui distinxit in Christo personam filii hominis à persona Filii Dei; vel errori Arii, qui posuit personam Filii minorem Patre. Unde ad hos errores evitandos, Ecclesia non dicit : « Christe, ora pro nobis, » sed « Christe, audi nos, » vel « miserere nobis. »

Ad quartum dicendum, quòd sicut infrà dicetur, non dicuntur sancti preces nostras Deo repræsentare, quasi ei incognita manifestent, sed quia eas exaudiri à Deo petunt, vel divinam consulunt veritatem de eis, quid scilicet secundùm ejus providentiam fieri debeat.

Ad quintum dicendum, quòd ex hoc ipso aliquis dicitur dignus, ut sanctus aliquis pro eo oret, quod ad ipsum in sua necessitate cum pura devotione recurrit : et ita non est superfluum quòd sanctos oremus.

ARTICULUS III.

Utrùm orationes sanctorum pro nobis ad Deum fusæ, semper exaudiantur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd orationes sanctorum pro nobis ad Deum fusæ, non semper exaudiantur. Si enim semper exaudirentur maximè exaudirentur sancti de his quæ ad eos pertinent. Sed de his non exaudiuntur : unde dicitur *Apocalypsis* VI, quòd martyribus petentibus vindictam « de iis qui habitant in terra, dictum est ut requiescerent adhuc tempus modicum, donec » impleretur numerus fratrum suorum. Ergo multò minùs exaudiuntur de his quæ ad alios pertinent.

2. Præterea, *Jerem.*, XV, dicitur : « Si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum. » Ergo sancti non semper exaudiuntur, cùm pro nobis orant ad Deum.

3. Præterea, sancti in patria æquales angelis Dei dicuntur, ut patet *Matth.*, XXII. Sed angeli non semper exaudiuntur in suis orationibus, quas fundunt ad Deum : quod patet ex hoc quod habetur *Danielis* X, ubi dicitur : « Ego veni propter sermones tuos : princeps autem regni Persarum resistit mihi viginti et uno diebus. » Non autem venerat in adjutorium Danieli angelus, qui loquebatur, nisi à Deo liberationem petendo, et tamen est impedita orationis ejus impletio. Ergo nec etiam alii sancti pro nobis orantes apud Deum, semper exaudiuntur.

4. Præterea, quicumque oratione impetrat aliquid, quodammodo meretur illud. Sed sancti qui sunt in patria, non sunt in statu merendi. Ergo non possunt suis orationibus aliquid nobis impetrare apud Deum.

5. Præterea, sancti per omnia conformant voluntatem suam voluntati divinæ. Ergo non volunt nisi quod sciunt Deum velle. Sed nullus orat nisi quod vult : ergo non orant nisi pro eo quod sciunt Deum velle. Sed hoc quod Deus vult, fieret etiam ipsis sanctis non orantibus : ergo eorum orationes non sunt efficaces ad aliquid impetrandum.

6. Præterea, orationes totius cœlestis curiæ, si aliquid impetrare possunt, efficaciores essent quàm omnia præsentis Ecclesiæ suffragia. Sed multiplicatis præsentis Ecclesiæ suffragiis factis pro aliquo in purgatorio existente, totaliter absolveretur à pœna. Cùm ergo sancti qui sunt in patria eadem ratione orent pro illis qui sunt in purgatorio, sicut et pro nobis, si nobis aliquid impetrant, tunc illos qui sunt in purgatorio totaliter orationes eorum à pœna absolverent. Quod falsum est, quia sic suffragia Ecclesiæ pro defunctis facta superflua essent.

Sed contra est, quod habetur II. *Machab.*, ult. : « Hic est qui multùm orat pro populo, et universa sancta civitate, Jeremias propheta Dei. » Et quod ejus oratio sit exaudita, patet per hoc quod sequitur, quòd extendit Jeremias dexteram, et

dedit Judæ gladium dicens : « Accipe sanctum gladium munus à Deo, » etc.

Præterea, Hieronymus ait in *Epistola contra Vigilantium* : « Dicis in libello tuo quod dum vivimus, mutuò pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius sit pro alio exaudienda oratio. » Et hoc postea improbat, dicens sic : « Si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti, possunt orare pro cæteris, quando pro se adhuc debent esse solliciti, quantò magis post coronas, victorias et triumphos?

Præterea, ad hoc est consuetudo Ecclesiæ, quæ frequenter petit ut sanctorum orationibus adjuvetur.

(CONCLUSIO. — Sancti cum nihil nisi quod Deus velit desiderent, semper Deum precibus suis exorant; etsi ex parte nostra defectus impediat, quominùs sanctorum orationes interpretativè effectum suum sortiantur.)

Respondeo dicendum, quòd sancti dicuntur dupliciter orare pro nobis : uno modo oratione expressâ, dum votis suis aures divinæ clementiæ pro nobis pulsant; alio modo oratione interpretativâ, scilicet per eorum merita, quæ in conspectu Dei existentia, non solùm eis cedunt ad gloriam, sed sunt etiam nobis suffragia et orationes quædam, sicut etiam sanguis Christi pro nobis effusus dicitur veniam petere. Utroque autem modo sanctorum orationes sunt (quantum est in eis) efficaces ad impetrandum quod petunt. Sed ex parte nostra potest esse defectus, quòd non consequamur fructum orationum ipsorum, secundùm quod pro nobis orare dicuntur ex hoc quod merita eorum nobis proficiunt; sed secundùm quod orant pro nobis, votis suis aliquid nobis postulando, semper exaudiuntur, quia non volunt nisi quod Deus vult, nec petunt nisi quod volunt fieri; quod autem Deus vult semper impletur : nisi loquamur de voluntate antecedente, secundùm quam vult omnes homines salvos fieri, quæ non semper impletur; unde nec est mirum si etiam quod sancti volunt per hunc modum voluntatis, interdum non impleatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa oratio martyrum non est aliud quàm eorum desiderium de obtinenda stola corporis, et societate sanctorum qui salvandi sunt, et consensus quo

consentiunt divinæ justitiæ punienti malos. Unde *Apocal.*, VI, super illud : « Usquequo Domine, etc., » dicit Glossa : « Desiderant gaudium majus et consortium sanctorum, et justitiæ Dei consentiunt. »

Ad secundum dicendum, quòd Dominus loquitur ibi de Moyse et Samuele secundùm statum quo fuerunt in hac vita. Ipsi enim leguntur pro populo orantes iræ Dei restitisse, ut Glossa interlinearis dicit; et tamen si in illo tempore fuissent, non potuissent orationibus Deum placare ad populum, propter populi illius malitiam. Et hic est illius litteræ intellectus.

Ad tertium dicendum, quòd ista pugna bonorum angelorum non intelligitur ex hoc quòd apud Deum contrarias orationes funderent; sed quia contraria merita ex diversis partibus ad divinum examen referebant, divinam sententiam expectantes. Et hoc est quod Gregorius, XVII. *Moral.* (cap. 7 vel 8), exponens prædicta verba Danielis, dicit : « Sublimes spiritus gentibus principantes nequaquam pro injustè agentibus decertant, sed eorum facta justè judicantes examinant; cumque uniuscujusque gentis vel culpa vel justitia ad supernæ curiæ consilium ducitur, ejusdem gentis præpositus vel obtinuisse in certamine vel non obtinuisse perhibetur. Quorum tamen omnium una victoria est sui super se opificis voluntas summa; quam dum semper aspiciunt, quod obtinere non valent nequaquam volunt; » unde nec petunt. Ex quo etiam patet quòd orationes eorum semper audiuntur.

Ad quartum dicendum, quòd licet sancti non sint in statu merendi sibi, postquam sunt in patria, sunt tamen in statu merendi aliis, vel potiùs ex merito præcedenti alios juvandi; hoc enim apud Deum viventes meruerunt, ut orationes eorum exaudirentur post mortem. Vel dicendum quòd oratio ex alio meretur, et ex alio impetrat. Meritum enim consistit in quadam adæquatione actûs ad finem propter quem est, qui ei quasi merces redditur; sed orationis impetratio innititur liberalitati ejus qui rogatur; propter quod quandoque ex liberalitate ejus qui rogatur, impetrat oratio quod non meruit vel ille qui rogat, vel ille pro quo rogatur. Et ita, quamvis sancti non sint in statu merendi, tamen non sequitur quòd non sint in statu impetrandi.

Ad quintum dicendum, quòd sicut ex auctoritate Gregorii inducta patet, « sancti (ut angeli) non volunt nisi quod in divina voluntate conspiciunt; » et ita etiam nihil aliud petunt. Nec tamen oratio eorum est infructuosa, quia, sicut dicit Augustinus in libro *De Prædestinatione sanctorum* (cap. 22), orationes sanctorum prædestinatis prosunt, quia fortè præordinatum est ut intercedentium orationibus salventur. Et ita, etiam Deus vult ut orationibus sanctorum impleatur illud quod sancti vident eum velle.

Ad sextum dicendum, quod suffragia Ecclesiæ pro defunctis sunt quasi quædam satisfactiones viventium vice mortuorum; et secundùm hoc mortuos à pœna absolvunt, quam non solverunt. Sed sancti qui sunt in patria, non sunt in statu satisfaciendi. Et ideo non est simile de eorum orationibus et de suffragiis Ecclesiæ.

QUÆSTIO LXXV.

De signis quæ judicium præcedent, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de signis quæ judicium præcedent.

Circa quod quæruntur tria: 1° Utràm adventum Domini ad judicium aliqua signa præcedent. 2° Utrùm secundùm rei veritatem sol et luna obscurari tunc debeant. 3° Utrùm Virtutes cœlorum Domino veniente movebuntur.

ARTICULUS I.

Utràm aliqua signa præcedent adventum Domini ad judicium.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd adventum Domini ad judicium non præcedent aliqua signa : quia *Thessal.*, V :

« Cùm dixerint : *Pax et securitas*, tunc repentinus eis superveniet interitus. » Sed non esset pax et securitas, si homines per signa præcedentia terrerentur. Ergo signa non præcedent illum adventum.

2. Præterea, signa ad manifestationem alicujus ordinantur. Sed adventus ejus debet esse occultus ; unde et I. *Thess.*, V : « Dies Domini, sicut fur in nocte, ita veniet. » Ergo signa non debent ipsum præcedere.

3. Præterea, tempus primi adventûs fuit præcognitum à prophetis, quod non est de secundo adventu. Sed primum adventum Christi non præcesserunt aliqua hujusmodi signa. Ergo nec secundum præcedent.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, XXI, 25 : « Erunt signa in sole, luna et stellis, » etc.

Præterea, Hieronymus ponit quindecim signa præcedentia judicium, dicens quòd primo die maria omnia exaltabuntur quindecim cubitis super montes. Secundo die, omnia æquora prosternentur in profundum, ita quòd vix videri poterunt. Tertio die, redigentur in statum antiquum. Quarto die, belluæ omnes et alia quæ moventur in aquis, congregabuntur, et levabunt capita super pelagus, more contentionis invicem mugientes. Quinto die, omnes volucres cœli congregabuntur in campis invicem plorantes, non gustantes aliquid nec bibentes. Sexto die, flumina ignea surgent contra firmamentum, ab occasu solis usque ad ortum corruentia. Septimo die, omnia sidera errantia et fixa ex se spargent igneas comas, sicut cometæ. Octavo die, erit magnus terræ motus, ut omnia animalia prosternantur. Nono die, omnes plantæ sanguineum dabunt rorem. Decimo die, omnes lapides parvi et magni dividentur in quatuor partes, unaquaque aliam collidente. Undecimo die, omnes colles et montes et ædificia in pulverem redigentur. Duodecimo die, omnia animalia venient ad campos de sylvis et montibus, rugientia et nihil gustantia. Decimo tertio die, omnia sepulcra ab ortu solis usque ad occasum patebunt cadaveribus ad resurgendum. Decimo quarto die, omnes homines de habitaculis recedent, non intelligentes neque loquentes, sed discurrentes. Decimo quinto die, omnes morientur et resurgent cum mortuis longè antè defunctis.

(CONCLUSIO. — Multa signa præcedent diem judicii, tum propter illius dignitatem, tum ut nos ad reverentiam et subjectionem inducant.)

Respondeo dicendum, quòd Christus ad judicandum veniens, in forma gloriosa apparebit, propter auctoritatem quæ judici debetur. Ad dignitatem autem judiciariæ potestatis pertinet habere aliqua indicia, quæ ad reverentiam et subjectionem inducant: et ideo adventum Christi ad judicium venientis multa signa præcedent, ut corda hominum in subjectionem venturi Judicis adducantur, et ad judicium præparentur hujusmodi signis præmoniti. Quæ autem sint ista signa, de facili sciri non potest. Signa enim quæ in Evangeliis leguntur, ut Augustinus dicit *ad Hesychium, De fine mundi* (Epist. LXXX), non solùm pertinent ad adventum Christi ad judicium, sed etiam ad tempus destructionis Jerusalem, et ad adventum quo Christus continuè Ecclesiam suam visitat; ita quòd fortè si diligenter advertatur, nullum eorum inveniatur ad futurum adventum pertinere, ut ipse dicit: quia illa signa quæ in Evangeliis tanguntur (sicut pugnæ, et terrores et hujusmodi), à principio humani generis fuerunt; nisi fortè dicatur quòd tunc temporis magis invalescent, sed secundùm quam mensuram crescentia, vicinum adventum denuntient incertum est. Signa verò quæ Hieronymus ponit, non asserit, sed in Annalibus Hebræorum se ea scripta reperisse dicit; quæ etiam valdè parum verisimilitudinis habent.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm Augustinum in lib. *ad Hesychium* prædicto, circa finem mundi erit universalis persecutio malorum contra bonos: unde simul aliqui timebunt, scilicet boni; et aliqui securi erunt, scilicet mali. Quod autem dicitur: « Cùm dixerint: Pax et securitas, » etc., ad malos referendum est, qui signa futuri judicii parvipendent; ad bonos verò pertinet quod dicitur *Luc.*, XXI: « Arescentibus hominibus, » etc. Vel potest dici quòd omnia illa signa quæ circa judicium erunt, infrà tempus judicii computabuntur, ut sic dies judicii omnia illa contineat. Unde, quamvis ex signis apparentibus circa diem judicii homines terreantur, ante tamen quàm signa illa apparere incipiant, in pace et securitate impii se esse credent, post mortem Antichristi, ante

Christi adventum, non statim videntes mundum consummari, ut priùs existimabant.

Ad secundum dicendum, quòd dies Domini dicitur sicut fur venire, quia ignòratur determinatum tempus, quod per signa illa cognosci non poterit; quamvis etiam sub die judicii comprehendi possint omnia illa manifestissima signa quæ immediatè judicium præcedent, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd in primo adventu Christus venit occultus, quamvis determinatum tempus esset priùs cognitum à prophetis. Et ideo non oportebat hujusmodi signa in primo adventu apparere; sicut apparebunt in secundo adventu, in quo manifestus veniet, quamvis determinatum tempus sit occultum.

ARTICULUS II.

Utrùm circa judicium secundùm rei veritatem sol et luna obscurabuntur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd circa judicium secundùm rei veritatem sol et luna obscurabuntur. Quia, ut dicit Rabanus super *Matth.*: « Nihil prohibet intelligere, tunc temporis veraciter solem et lunam cum sideribus cæteris suo lumine privari, quomodo de sole constat factum esse tempore Dominicæ passionis. »

2. Præterea, lux corporum cœlestium ad generationem inferiorum corporum ordinatur, quia per eam influunt in hæc inferiora, et non solùm per motum, ut dicit Averroes in lib. *De substantia orbis.* Sed tunc generatio cessabit. Ergo nec lux in cœlestibus corporibus remanebit.

3. Præterea, inferiora corpora purgabuntur (ut quibusdam videtur) à qualitatibus quibus agunt. Corpus autem cœleste non solùm agit per motum, sed per lumen, ut dictum est. Ergo, sicut motus cœli cessabit, ita et lumen corporum cœlestium.

Sed contra est, quòd secundùm astrologos sol et luna simul eclipsim pati non possunt. Sed illa obscuratio solis et lunæ simul esse dicitur, Domino ad judicium veniente. Ergo non erit obscuratio secundùm rei veritatem per modum eclipsis naturalis.

Præterea, non congruit idem esse causam defectûs alicujus rei et augmenti. Sed, veniente Domino, lux luminarium augmentabitur; unde *Isai.*, XXX : « Erit lux lunæ sicut lux solis, et lux solis erit septémpliciter. » Ergo non est conveniens quòd, veniente Domino, lux illorum corporum cesset.

(Conclusio. — Ratione momenti adventûs Christi, non est credibile neque solem neque lunam obscurari; ratione verò temporis propinqui, poterunt obscurari, ad incutiendum terrorem hominibus.)

Respondeo dicendum, quòd si loquamur de sole et luna, quantum ad ipsum momentum adventûs Christi, sic non est credibile quòd obscurabuntur sui luminis privatione; quia totus mundus innovabitur Christo veniente et sanctis resurgentibus, ut dicetur (quæst. sequenti). Si autem loquamur de eis secundùm tempus propinquum ante judicium, sic esse poterit quòd sol et luna et alia cœli luminaria, sui luminis privatione obscurabuntur, vel diversis temporibus, vel simul, hoc divinâ virtute faciente ad hominum terrorem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Rabanus loquitur quantum ad tempus præcedens judicium. Unde subjungit quòd peracto judicii die fiet quod Isaias dicit, etc.

Ad secundum dicendum, quòd lux est in corporibus cœlestibus, non solùm ad causandam generationem in istis inferioribus, sed etiam ad eorum perfectionem et decorem. Unde non oportet quòd cessante generatione lux corporum cœlestium cesset, sed magis augeatur.

Ad tertium dicendum, quòd non videtur esse probabile quòd qualitates elementares ab elementis removeantur, quamvis quidam hoc posuerint; si tamen removerentur, adhuc non esset simile de eis et de luce, eo quòd qualitates elementares habent ad invicem contrarietatem, unde agunt corrumpendo; lux autem non est principium actionis per viam contrarietatis, sed per viam principii regulantis contraria, et ad concordiam reducentis. Nec est simile de motu corporum cœlestium; motus enim est *actus imperfecti;* unde et tolli debet quando tolletur imperfectio : quod de luce non potest dici.

ARTICULUS III.

Utrùm virtutes cœlorum Domino veniente commovebuntur.

Ad tertium sic procedîtur. Videtur quòd virtutes cœlorum Domino veniente non commovebuntur. Virtutes enim cœlorum dici non possunt nisi angeli beati. Sed immutabilitas est de ratione beatitudinis. Ergo moveri non poterunt.

2. Præterea, admirationis causa est ignorantia, ut patet in I. *Metaphys.* Sed sicut ab angelis longè abest timor, ita et ignorantia, quia, ut dicit Gregorius, lib. IV. *Dialog.* (text. 33): « Quid est quod non vident, qui videntem omnia vident? » Ergo non poterunt per admirationem moveri, ut in littera dicitur (IV. *Sentent.*, dist. 4).

3. Præterea, omnes angeli divino judicio adstabunt; unde *Apocal.*, VII, dicitur : « Omnes angeli stabant in circuitu throni. » Sed *Virtutes* nominant unum specialem ordinem in angelis. Ergo non potiùs de eis dici debuit quòd movebuntur, quàm de aliis angelis.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, XXVI : « Columnæ cœli contremiscunt, et pavent ad nutum ejus. » Sed columnæ cœli non possunt intelligi nisi Virtutes cœlorum. Ergo Virtutes cœlorum commovebuntur.

Præterea, *Matth.*, XXIV, dicitur : « Stellæ cadent de cœlo, et Virtutes cœlorum commovebuntur. »

(Conclusio. — Sive *Virtutes* accipiantur pro omnibus cœlestibus spiritibus, sive pro proprio nomine ordinis, Domino veniente, propter rei novitatem et splendorem movebuntur.)

Respondeo dicendum, quòd *Virtutes* in angelis dicuntur dupliciter, ut patet per Dionysium, I. cap. *Cœl. hierarch.* Quandoque enim nomen *Virtutum* uni ordini appropriatur, qui secundùm ipsum est medius mediæ hierarchiæ; secundùm verò Gregorium (Homil. XXXIV. *in Evang.*), est supremus infimæ hierarchiæ. Alio modo accipitur communiter pro omnibus cœlestibus spiritibus; et utroque modo potest accipi in proposito. In littera enim (IV. *Sentent.*) exponitur prout accipitur secundo modo, scilicet pro omnibus angelis : et tunc di-

cuntur moveri, propter admirationem novitatis quæ in mundo erit, sicut in littera dicitur (ubi suprà). Potest etiam exponi prout *Virtutis* nomen est proprium nomen ordinis : et tunc ordo ille dicitur moveri præ aliis, ratione effectûs, quia illi ordini, secundùm Gregorium (ibidem), attribuitur miracula facere, quæ maximè circa illud tempus fient. Vel quia ordo ille, cùm sit de media hierarchia, secundùm Dionysium, lib. *De Cœl. hier.* (cap. 4), non habet potentiam limitatam; unde oportet quòd ejus ministerium sit circa causas universales. Unde proprium officium Virtutum esse videtur corpora cœlestia movere, quæ sunt causa eorum quæ in natura inferiori aguntur; et hoc etiam ipsum nomen sonat, quia *Virtutes cælorum* dicuntur : tunc ergo *movebuntur*, quia ab effectu suo cessabunt, ulteriùs corpora cœlestia non moventes, sicut nec angeli, qui sunt ad custodiam hominum deputati, ulteriùs custodiæ officio vacabunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd mutatio illa non variat aliquid quod ad eorum statum pertineat; sed refertur vel ad effectus eorum qui immutari possunt sine eorum mutatione, vel ad novam rerum considerationem, quam priùs secundùm species concretas videre non potuerant. Hanc autem vicissitudinem cogitationum ab eis beatitudo non tollit; unde dicit Augustinus, lib. III. *De Trinitate* (cap. 4), quòd « Deus movet creaturam spiritualem per tempora. »

Ad secundum dicendum, quòd admiratio solet esse de his quæ nostram cognitionem excedunt vel facultatem : et secundùm hoc virtutes cœlorum admirabuntur divinam virtutem talia facientem, in quantum ab ejus imitatione et comprehensione deficiunt; per quem modum dixit beata Agnes (apud Ambrosium, lib. IV, epist. 34), quòd « ejus pulchritudinem sol et luna mirantur. » Et sic non ponitur in angelo ignorantia, sed tollitur Dei comprehensio.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

QUÆSTIO LXXVI.

De igne ultimæ conflagrationis, in novem articulos divisa.

Deinde considerandum est de igne ultimæ conflagrationis mundi.

Circa quod quæruntur novem : 1° Utrùm aliqua mundi purgatio sit futura. 2° Utrùm sit futura per ignem. 3° Utrùm ille ignis sit ejusdem speciei cum igne elementari. 4° Utrùm ignis ille sit etiam cœlos superiores purgaturus. 5° Utrùm ille ignis sit alia elementa consumpturus. 6° Utrùm omnia elementa sit purgaturus. 7° Utrùm ille ignis præcedat judicium vel sequatur. 8° Utrùm per illum ignem consumendi sint homines. 9° Utrùm per illum involvendi sint reprobi.

ARTICULUS I.

Utrùm mundi purgatio sit futura.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd nulla mundi purgatio sit futura. Non enim purgatione indiget, nisi quod est immundum. Sed creaturæ Dei non sunt immundæ ; unde dicitur *Act.*, X : « Quod Deus purificavit, tu commune ne dixeris, » id est *immundum*. Ergo creaturæ mundi non purgabuntur.

2. Præterea, purgatio secundùm divinam justitiam ordinatur ad auferendam immunditiam culpæ, sicut patet de purgatione post mortem. Sed in elementis hujus mundi nulla potest esse culpæ infectio. Ergo videtur quòd purgatione non indigeant.

3. Præterea, unumquodque dicitur purgari, quando separatur id quod est extraneum ab ipso, inducens in eo ignobilitatem ; separatio enim ejus quod nobilitatem induxit, non dicitur purgatio, sed magis diminutio. Sed hoc ad perfectionem et nobilitatem elementorum pertinet, quod aliquid extra-

neæ naturæ est eis admixtum, quia forma corporis mixti est nobilior quàm forma simplicis. Ergo videtur quòd elementa hujus mundi nullo modo purgari possunt.

Sed contra : omnis innovatio fit per aliquam purgationem. Sed elementa innovabuntur; unde *Apocal.*, XXI, dicitur : « Vidi cœlum novum et terram novam. Primum enim cœlum, et prima terra abiit. » Ergo elementa purgabuntur.

Præterea, I. *Corinth.*, VII, super illud : « Præterit figura hujus mundi, » dicit Glossa : « Pulchritudo hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit. » Et sic idem quod priùs.

(Conclusio. — Sicut oportet hominem, cùm per corporis assumptionem glorificabitur, purgari, ut tollatur id quod illi gloriæ obstaculo est; ita conveniens est, mundum qui aliquo modo propter hominem factus est, antequam in novitatem gloriæ adducatur, à contrariis dispositionibus purgari.)

Respondeo dicendum, quòd quia mundus propter hominem aliquo modo factus est, oportet quòd quando homo secundùm corpus glorificabitur, etiam alia mundi corpora ad meliorem statum mutentur, ut sit et locus convenientior et aspectus delectabilior. Ad hoc autem quòd homo gloriam corporis consequatur, oportet priùs removéri ea quæ gloriæ opponuntur, quæ sunt duo, scilicet corruptio et infectio culpæ : quia, ut dicitur I. *Cor.*, XV : « Neque corruptio incorruptelam possidebit; » et : « A civitate gloriæ omnes immundi foris erunt, » *Apocal.*, ult. Et similiter etiam oportet elementa mundi purgari à contrariis dispositionibus antequam in novitatem gloriæ adducantur, proportionaliter ei quod de homine dictum est. Quamvis autem res corporalis subjectum infectionis culpæ propriè esse non possit, tamen ex culpa quædam incongruitas in rebus corporalibus relinquitur ad hoc quòd spiritualibus dedicentur; et inde videmus quòd loca in quibus aliqua crimina sunt commissa, non reputantur idonea ad aliqua sacra in eis exercenda, nisi purgatione quâdam præmissâ. Et secundùm hoc ex peccatis hominum quamdam inidoneitatem ad gloriæ susceptionem pars mundi recipit, quæ in usum nostrum cedit; unde quantum ad hoc mundatione indiget. Similiter etiam circa medium locum, propter elementorum contactum, multæ

sunt corruptiones et generationes et alterationes elementorum, quæ puritati eorum derogant: et ideo ab his oportet elementa purgari ad hoc quòd decenter suscipiant novitatem gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur omnis creatura Dei esse munda, hoc est intelligendum, quia non habet in substantia sua alicujus malitiæ permixtionem; sicut ponebant manichæi, dicentes *bonum* et *malum* esse duas substantias alicubi divisas et alicubi commixtas. Non autem removetur quin aliqua creatura habeat permixtionem naturæ extraneæ, quæ etiam in se bona est, sed perfectioni hujusmodi creaturæ repugnat; similiter non removetur ex hoc quin malum alicui creaturæ accidat, quamvis non sit permixtum ei quasi pars substantiæ ipsius.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis elementa corporea subjectum culpæ esse non possunt, tamen ex culpa commissa in eis aliquam inaptitudinem consequuntur ad perfectionem gloriæ suscipiendam.

Ad tertium dicendum, quòd forma mixti et forma elementi possunt dupliciter considerari: aut quantum ad perfectionem speciei, et sic corpus mixtum est nobilius; aut quantum ad perpetuitatem durationis, et sic corpus simplex nobilius est: quia non habet in se ipso unde corrumpatur, nisi ejus corruptio fiat ab aliquo exteriori; corpus autem mixtum in se ipso habet causam corruptionis suæ, scilicet compositionem contrariorum. Et ideo corpus simplex, etsi sit corruptibile secundùm partem, est tamen incorruptibile secundùm totum; quod de mixto dici non potest. Et quia incorruptio est de perfectione gloriæ, ideo perfectio corporis simplicis magis convenit perfectioni gloriæ quàm perfectio corporis mixti; nisi etiam corpus mixtum in se habeat aliquod incorruptionis principium, sicut corpus humanum, cujus forma est incorruptibilis. Nihilominus tamen, quamvis aliquo modo corpus mixtum sit nobilius quàm simplex, nobilius tamen *esse* habet corpus simplex secundùm se existens quàm existens in mixto; quia in mixto sunt corpora simplicia quodammodo in potentia; in seipsis autem existentia, sunt in ultima sui perfectione.

ARTICULUS II.

Utrùm mundi purgatio sit futura per ignem.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd hæc purgatio non sit futura per ignem. Ignis enim cùm sit pas mundi, purgatione indiget, sicut et aliæ partes. Sed non debet esse idem purgans et purgatum. Ergo videtur quòd ignis non purgabit.

2. Præterea, sicut ignis habet virtutem purgativam, ita et aqua. Cùm ergo non omnia sint purgabilia per ignem, sed quædam necesse sit aquâ purgari (sicut etiam vetus lex distinguit), videtur quòd ignis non purget ad minus universaliter.

3. Præterea, purgatio ad hoc videtur pertinere, ut partes mundi ab invicem segregatæ puriores reddantur. Sed segregatio partium mundi ab invicem, in mundi initio solâ virtute divinâ facta est, quia ex hac opus distinctionis determinatur; unde et Anaxagoras (ut Philosophus refert VIII. *Physic.*, text. 77) segregationem posuit « actum intellectûs moventis omnia. » Ergo videtur quòd in fine mundi purgatio fiet immediatè à Deo, et non per ignem.

Sed contra est, quod in *Psalm.* XLIX dicitur : « Ignis in conspectu ejus exardescet : et in circuitu ejus tempestas valida. » Et postea sequitur de judicio : « Advocabit cœlum desursum : et terram discernere populum suum. » Ergo videtur quòd ultima purgatio mundi sit futura per ignem.

Præterea, II. *Petr.*, ult., dicitur; « Cœli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent. » Ergo illa purgatio per ignem fiet.

(Conclusio. — Cùm ignis sit omnium elementorum nobilissimum et purissimum, illiusque sphæra maximè distet à nostra habitatione, convenienter per eum fiet mundi purgatio.)

Respondeo dicendum, quòd illa mundi purgatio, ut dictum removebit à mundo infectionem ex culpa relictam, et impuritatem commixtionis, et erit dispositio ad gloriæ perfectionem : et ideo, quantum ad hæc tria convenientissimè fiet

per ignem. Primò, quia ignis cùm sit nobilissimum elementorum, habet naturales proprietates similiores proprietatibus gloriæ, ut maximè patet de luce. Secundò, quia ignis non ita recipit commixtionem extranei, propter efficaciam suæ virtutis activæ, sicut alia elementa. Tertiò, quia sphæra ignis est remota à nostra habitatione, nec ita communis est nobis usus ignis, sicut terræ, aquæ et aeris, unde non ita inficitur. Et præter hoc habet maximam efficaciam ad purgandum et ad dividendum, subtilizando.

Ad primum ergo dicendum, quòd ignis non venit in usum nostrum, prout est materia propria (sic enim remotus est à nobis), sed solùm prout est in materia aliena. Et quantum ad hoc poterit purgari mundus per ignem in sua puritate existentem; quantum verò ad hoc quod habet de extraneo adjunctum, poterit purgari. Et sic diverso respectu idem erit purgans et purgatum; quod non est inconveniens.

Ad secundum dicendum, quòd prima purgatio mundi quæ facta est per diluvium, non respiciebat nisi infectionem peccati; præcipuè autem tunc regnabat peccatum concupiscentiæ : et ideo, convenienter per contrarium purgatio facta fuit, scilicet per aquam. Sed secunda purgatio respicit et infectionem culpæ et commixtionis impuritatem : et quantum ad utrumque convenit magis quòd fiat per ignem quàm per aquam. Aqua enim non habet vim disgregandi, sed magis congregandi : unde per aquam naturalis impuritas elementorum tolli non posset, sicut per ignem. Similiter etiam circa finem mundi regnabit vitium tepiditatis, quasi mundo tam senescente; quia, ut dicitur *Matth.*, XXIV : « Tunc refrigescet charitas multorum; » unde tunc convenienter purgatio per ignem fiet. Nec est aliquid quod igne purgari non possit aliquo; sed quædam sunt quæ sine sui corruptione per ignem non possunt purgari, sicut panni et vasa lignea, et hujusmodi : et talia lex præcipit purgari per aquam, quæ tamen omnia finaliter corrumpentur per ignem.

Ad tertium dicendum, quòd per opus distinctionis sunt rebus diversæ formæ collatæ quibus ab invicem distinguuntur : et ideo hoc fieri non potuit, nisi per eum qui est auctor naturæ. Sed per finalem purgationem reducuntur res ad pu-

ritatem in qua conditæ fuerunt : et ideo in hoc poterit natura creata exhibere ministerium Creatori. Et propter hoc, ministerium creaturæ committitur, quia hoc ad ejus nobilitatem cedit.

ARTICULUS III.

Utrùm ignis ille quo mundus purgabitur, sit ejusdem speciei cum igne elementari.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd ignis ille non sit ejusdem speciei cum igne elementari. Nihil enim seipsum consumit. Sed ille ignis quatuor elementa consumet, ut dicit Glossa, II. *Petr.*, ult. Ergo ignis ille non erit ejusdem speciei cum igne elementari.

2. Præterea, sicut virtus manifestatur per operationem, ita natura per virtutem. Sed ille ignis habebit aliam virtutem ab igne qui est elementum, quia scilicet purgabit universum, quod ignis iste facere non potest. Ergo non erit ejusdem speciei cum isto.

3. Præterea, ea quæ sunt ejusdem speciei in corporibus naturalibus, habent eumdem motum. Sed ille ignis habebit alium motum quàm ignis qui est elementum, quia circumquaque movebitur, ut totum purgare possit. Ergo non est ejusdem speciei.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XX. *De Civit. Dei* (cap. 26), et habetur in Glossa, I. *ad Cor.*, VII (ut idem suprà), quòd « figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit. » Ergo ignis ille erit de natura ignis qui nunc est in mundo.

Præterea, sicut purgatio futura erit per ignem, ita præcedens fuit per aquam, et utraque ad invicem comparatur, II. *Petr.*, III. Sed in prima purgatione aqua fuit ejusdem speciei cum aqua elementari. Ergo similiter erit in secunda purgatione ignis ejusdem speciei cum igne elementari.

(Conclusio. — Sicut aquâ elementari factum fuit diluvium, sic et ignis quo mundus purgabitur, ejusdem erit cum hoc nostro igne.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc inveniuntur tres opi-

niones. Quidam enim dicunt quòd ignis elementum qui est in sphæra sua, descendet ad purgationem mundi : modum autem descensionis ponunt per multiplicationem; ignis enim undique apposito combustibili, augmentatur; et hoc præcipuè tunc fiet, quando virtus ignis exaltabitur super omnia alia elementa. Sed contra hoc esse videtur quòd ignis ille non tantùm descendet, sed etiam à sanctis ascendere perhibetur, ut patet II. *Petr.*, III, ubi dicitur quòd tantum ascendet judicii ignis, quantum aqua diluvii; ex quo videtur quòd ille ignis sit circa locum medium generatus. Et propter hoc alii dicunt quòd ignis ille generabitur circa locum medium ex congregatione radiorum cœlestium corporum, sicut videmus quòd congregantur in speculo comburente : tunc autem loco speculorum erunt nubes concavæ, ad quas fiet radiorum reverberatio. Sed istud etiam non videtur conveniens : quia cùm effectus corporum cœlestium sequantur determinatos situs et aspectus eorum, si ex virtute corporum cœlestium ignis generaretur, tempus illius purgationis posset esse notum considerantibus motus astrorum, quod auctoritati Scripturæ repugnat. Et ideo alii dicunt, sequentes Augustinum, quòd « sicut mundanarum aquarum inundatione factum est diluvium, ita mundanorum ignium conflagratione figura hujus mundi peribit, » ut dicitur XX. *De Civit. Dei* (ubi suprà). Ista autem conflagratio nihil aliud est quàm congregatio omnium causarum inferiorum et superiorum, quæ ex natura sua habent virtutem igniendi; quæ quidem congregatio non naturali cursu rerum, sed virtute divinâ fiet; et ex omnibus istis causis sic congregatis generabitur ignis, qui faciem hujus mundi exuret.

Si autem hæ opiniones rectè considerentur, invenientur diversificari quantum ad causam generationis illius ignis, et non quantum ad speciem ejus : ignis enim generatus à sole vel ab inferiori calefaciente, est ejusdem speciei cum igne qui est in sua sphæra, nisi in quantum admiscetur ei de materia aliena. Quod quidem tunc oportebit, quia ignis non potest aliquid purgare nisi secundùm hoc quòd alterum efficitur materia ejus aliquo modo. Unde simpliciter concedendum est quòd ignis ille erit ejusdem speciei cum isto.

Ad primum ergo dicendum, quòd ignis ille, quamvis sit

ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, non tamen est idem numero; videmus autem quòd duorum ignium ejusdem speciei unus alterum destruit (major scilicet minorem) consumendo materiam ejus. Et similiter etiam ille ignis ignem qui apud nos est, consumere poterit.

Ad secundum dicendum, quòd sicut operatio quæ procedit à virtute rei est virtutis indicium, ita et virtus ejus est indicium essentiæ vel naturæ, quæ procedit à principiis essentialibus rei. Operatio autem quæ non procedit ex virtute rei operantis, non indicat virtutem ipsius, sicut patet in instrumentis : actio enim instrumenti magis manifestat virtutem moventis quàm instrumenti virtutem : quia virtutem agentis manifestat ut primum operationis principium, virtutem autem instrumenti non manifestat, nisi quatenus est susceptivum influentiæ principalis agentis, secundùm quòd movetur ab eo. Similiter etiam virtus quæ non procedit ex principiis essentialibus rei non manifestat naturam ejus, nisi quantum ad susceptibilitatem : sicut virtus, qua aqua calefacta potest calefacere, non manifestat naturam ejus, nisi quantum ad calefactibilitatem; et ideo nihil prohibet quin aqua habens hanc virtutem, sit ejusdem speciei cum aqua non habente virtutem istam. Similiter etiam non est inconveniens quòd ignis ille, qui habebit vim purgandi, sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est; cùm vis calefactiva non oriatur in ipso ex principiis essentialibus, sed ex divina virtute vel operatione; sive dicatur quòd illa virtus sit aliqua qualitas absoluta, sicut calor in aqua calefacta; sive si intentio quædam, sicut de instrumentali virtute, IV. *Sentent.*, dist. 1, dictum est. Et hoc probabilius est, quia ignis ille non aget nisi ut instrumentum divinæ virtutis.

Ad tertium dicendum, quòd ignis ex propria natura non fertur nisi sursum; sed in quantum sequitur materiam quam requirit extra propriam sphæram existens, sic sequitur materiæ combustibilis situm. Et per modum istum non est inconveniens quòd vel in circuitu vel deorsum moveatur, et præcipuè secundùm quòd agit ut instrumentum divinæ virtutis.

ARTICULUS IV.

Utrùm ignis ille purgabit etiam cœlos superiores.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd ignis ille purgabit etiam cœlos superiores. Quia in *Psalm.* CI, dicitur : « Opera manuum tuarum sunt cœli. Ipsi peribunt, tu autem permanes. » Sed etiam superiores cœli sunt opera manuum Dei. Ergo et ipsi in finali illa mundi conflagratione peribunt.

2. Præterea, II. *Petr.*, III, dicitur: « Cœli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent. » Cœli autem qui ab elementis distinguuntur, sunt cœli superiores in quibus fixa sunt sidera. Ergo videtur quòd etiam illi per ignem illum purgabuntur.

3. Præterea, ignis ille ad hoc erit ut removeat à corporibus indispositionem ad perfectionem gloriæ. Sed in cœlo superiori invenitur indispositio, et ex parte culpæ, quia diabolus ibi peccavit; et ex parte naturalis defectùs, quia *Rom.*, VIII, super illud : « Scimus quòd omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc, » dicit Glossa : « Omnia elementa cum labore explent officia sua, sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia. » Ergo etiam cœli purgabuntur per ignem illum.

Sed contra est, quòd corpora cœlestia peregrinæ impressionis receptiva non sunt.

Præterea, super illud II. *Thessal.*, I : « In flamma ignis dantis vindictam, » dicit Glossa : « Ignis erit in mundo, qui præcedet eum, tantum spatium aeris occupans, quantum occupavit aqua in diluvio. » Sed aqua diluvii non ascendit usque ad superiores cœlos, sed solùm quindecim cubitis super altitudinem montium, ut habetur *Genes.*, VII. Ergo superiores cœli illo igne non purgabuntur.

(Conclusio. — Superiores cœli, cùm nihil de eorum substantia removeri oporteat, nec igne nec alia quavis actione purgabuntur; sed ipsa eorum quies et motùs cessatio solâ divinâ voluntate accidens, loco purgationis erit.)

Respondeo dicendum, quòd purgatio mundi ad hoc erit ut removeatur à corporibus dispositio contraria perfectioni glo-

riæ; quæ quidem perfectio est ultima rerum consummatio. Et hæc quidem indispositio in omnibus corporibus invenitur, sed diversimodè in diversis. In quibusdam enim invenitur indispositio secundùm aliquid inhærens substantiæ eorum; sicut in istis corporibus inferioribus, quæ per mutuam mixtionem decidunt à propria puritate. In quibusdam verò corporalibus invenitur indispositio non per aliquid substantiæ eorum inhærens; sicut in corporibus cœlestibus, in quibus nihil invenitur repugnans ultimæ perfectioni universi, nisi motus qui est via ad perfectionem; nec motus quilibet, sed localis tantùm, qui non variat aliquid quod sit intrinsecum rei (ut substantiam, aut quantitatem, aut qualitatem), sed solùm locum qui est extra rem. Et ideo à substantia cœli superioris non oportet quòd aliquid removeatur, sed oportet quòd motus ejus quietetur. Quietatio autem motûs localis non fit per actionem alicujus contrarii agentis, sed per hoc quòd motor desistit à movendo. Et ideo cœlestia corpora nec per ignem nec per alicujus creaturæ actionem purgabuntur, sed ipsa eorum quietatio solâ voluntate divinâ accidens, eis loco purgationis erit.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, XX. *De Civit. Dei* (cap. 24), verba illa Psalmi sunt intelligenda de cœlis aereis, qui purgabuntur per ignem ultimæ conflagrationis; vel dicendum quòd si etiam de superioribus cœlis intelligantur, tunc dicuntur perire quantum ad motum quo nunc continuè moventur.

Ad secundum dicendum, quòd Petrus se exponit de quibus cœlis intelligat; præmiserat enim ante verba inducta, quòd « cœli priùs et terræ per aquam perierant, qui nunc eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem judicii. » Ergo illi cœli per ignem purgabuntur, qui priùs per aquam diluvii sunt purgati, scilicet cœli aerei.

Ad tertium dicendum, quòd ille labor et illa servitus creaturæ, quæ corporibus cœlestibus secundùm Ambrosium (sive Ambrosiastrum, ut jam priùs) attribuitur, nihil est aliud quàm vicissitudo motûs, ratione cujus tempori subjiciuntur, et defectus ultimæ consummationis quæ finaliter in eis erit. Ex culpa etiam dæmonum cœlum empyreum infectionem non contraxit, quia peccando statim è cœlo expulsi sunt.

ARTICULUS V.

Utrùm ignis ille alia elementa consumet.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd ignis ille alia elementa consumet. Quia, ut dicit Glossa Bedæ, II. *Petr.*, ult., « elementa quatuor, quibus mundus consistit, ille maximus ignis absumet : nec cuncta in tantum absumet ut non sint, sed duo ex toto consumet; duo verò in meliorem restituet faciem. » Ergo videtur quòd ad minus duo elementa per ignem destruenda sint totaliter.

2. Præterea, *Apocal.*, XXI, dicitur : « Primum cœlum, et prima terra abiit, et mare jam non est. » Sed per cœlum aer intelligitur, ut Augustinus dicit, lib. XX. *De Civitate Dei* (cap. 18); mare autem est aquarum congregatio. Ergo videtur quòd illa tria elementa totaliter destruentur.

3. Præterea, ignis non purgat nisi secundùm hoc quòd alia efficiuntur materia ejus. Si ergo ignis purgat alia elementa, oportet quòd ejus materia efficiantur; ergo oportet quòd in naturam ignis transeant, et sic à natura sua corrumpentur.

4. Præterea, forma ignis est nobilissima formarum ad quam perduci possit elementaris materia. Sed per illam purgationem omnia in nobilissimum statum mutabuntur. Ergo alia elementa in ignem totaliter convertentur.

Sed contra est, quod I. *Corinth.*, VII, super illud : « Præterit figura hujus mundi, » Glossa dicit : « Pulchritudo, non substantia hujus mundi præterit. » Sed ipsa substantia elementorum pertinet ad mundi perfectionem. Ergo elementa non consumentur secundùm suam substantiam.

Præterea, illa finalis purgatio, quæ fiet per ignem, respondebit primæ purgationi, quæ facta est per aquam. Sed illa non corrupit elementorum substantiam. Ergo nec illa quæ fiet per ignem, corrumpet.

(Conclusio. — Quatuor elementa in mundi purgatione quantum ad substantiam et qualitates eorum proprias manebunt; sed purgabuntur à sordibus et infectionibus quas ab hominum peccatis contraxerunt.)

Respondeo dicendum, quòd circa hanc quæstionem est multiplex opinio. Quidam enim dicunt quòd omnia elementa manebunt quantum ad materiam ; omnia autem mutabuntur quantum ad imperfectionem ; sed duo eorum retinebunt propriam formam substantialem, scilicet aer et terra ; in duobus verò, scilicet igne et aqua, non remanebit forma substantialis eorum, sed mutabuntur ad formam cœli, et sic tria elementa (scilicet ignis, aer et aqua) *cœlum* dicentur, quamvis aer retineat eamdem formam substantialem, quam nunc habet, quia nunc etiam *cœlum* dicitur; unde etiam *Apoc.*, XXI, non fit mentio nisi de cœlo et terra : « Vidi (inquit) cœlum novum, et terram novam. » Sed hæc opinio est omnino absurda. Repugnat enim et philosophiæ, secundùm quam poni non potest quòd corpora inferiora sint in potentia ad formam cœli, cùm nec materiam habeant communem, nec contrarietatem ad invicem; et etiam theologiæ, quia secundùm hanc positionem non salvabitur perfectio universi cum integritate suarum partium, duobus elementis sublatis. Unde per hoc quod dicitur *cœlum*, intelligitur quintum corpus ; omnia verò elementa intelliguntur per *terram*, sicut in *Psalm.* CXLVIII : « Laudate Dominum de terra ; » et sequitur : « Ignis, grando, nix, glacies, » etc.

Et ideo alii dicunt, quòd omnia elementa manebunt secundùm substantiam, sed qualitates activæ et passivæ ab eis removebuntur : sicut etiam ponunt quòd in corpore mixto elementa salvantur secundùm suas formas substantiales, sine hoc quod proprias qualitates habeant, cùm sint ad medium reductæ ; medium autem neutrum extremorum est. Et huic etiam videtur consonare quod Augustinus dicit, XX. *De Civ. Dei*, (cap. 16) : « Non ista conflagratione mundanâ, elementorum corruptibilium qualitates, quæ corporibus nostris corruptibilibus congruebant, ardendo penitus interibunt; atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quæ corporibus immortalibus mirabili mutatione conveniant. » Sed istud non videtur probabile : quia cùm qualitates propriæ elementorum sint effectus formarum substantialium, non videtur quòd, formis substantialibus manentibus, qualitates prædictæ possint mutari, nisi per actionem violentam ad tempus ; sicut in aqua calefacta

videmus quòd ex vi suæ speciei frigiditatem recuperat, quam per actionem ignis amisit, dummodo species aquæ remaneat. Et præterea ipsæ qualitates elementares sunt de perfectione secundæ elementorum, sicut propriæ passiones eorum; nec est probabile quòd in illa finali consummatione aliquid perfectionis naturalis ab elementis tollatur. Et ideo videtur dicendum quòd manebunt elementa quantum ad substantiam et qualitates eorum proprias; sed purgabuntur ab infectione quam ex peccatis hominum contraxerunt, et ab impuritate quæ per actionem et passionem mutuam in eis accidit; quia jam cessante motu primi mobilis, in inferioribus elementis mutua actio et passio esse non poterit. Et hoc Augustinus appellat « qualitates corruptibilium elementorum, » scilicet innaturales dispositiones eorum, secundùm quas corruptioni appropinquant.

Ad primum ergo dicendum, quòd ignis ille dicitur quatuor elementa absumere, in quantum ea aliquo modo purgabit. Quod autem sequitur, quòd « duo ex toto consumet, » non est intelligendum quòd duo elementa secundùm substantiam destruantur, sed quia duo magis removebuntur à proprietate quam nunc habent. Quæ quidem duo à quibusdam dicuntur esse ignis et aqua; quæ maximè excedunt in qualitatibus activis, scilicet calore et frigore, quæ sunt maximè corruptionis principia in aliis corporibus; et quia tunc non erit actio ignis et aquæ, quæ sunt maximè activa, maximè immutari videbuntur à virtute quam nunc habent. Alii verò dicunt hæc duo esse aerem et aquam, propter varios motus istorum duorum elementorum, quos consequuntur ex motu corporum cœlestium; et quia isti motus non erunt (sicut fluxus et refluxus maris, et commotiones ventorum et hujusmodi), ideo illa elementa maximè mutabuntur à proprietate quam nunc habent.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dicit Augustinus, XX. *De Civit. Dei* (cap. 16), « cùm dicitur : *Et mare jam non est*, per *mare* potest intelligi præsens sæculum, de quo ante dixerat : «Dedit mare mortuos qui in eo erant. » Si tamen ad mare ad litteram referamus, tunc est dicendum quòd in mari duo intelliguntur, scilicet substantia aquarum, et earum dispositio quantum ad salsedinem et commotiones fluctuum; et

quantum ad hoc secundum *mare* non remanebit; remanebit autem quantum ad primum.

Ad tertium dicendum, quòd ignis ille non aget nisi ut instrumentum providentiæ et virtutis divinæ; unde non aget in alia elementa usque ad eorum consumptionem, sed solùm usque ad purgationem. Nec oportet quòd illud quod efficitur materia ignis, totaliter à specie propria corrumpatur, sicut patet in ferro ignito, quod à loco ignitionis remotum, ex virtute speciei remanentis ad proprium statum et pristinum redit. Et ita etiam erit de elementis per ignem purgatis.

Ad quartum dicendum, quòd in partibus elementorum non debet considerari solùm quid congruat alicui parti secundùm se acceptæ, sed etiam quid congruat secundùm ordinem ad totum. Dicò ergo quòd, quamvis aqua esset nobilior, si haberet formam ignis, et similiter terra et aer; universum tamen esset imperfectius, si tota elementorum materia formam ignis assumeret.

ARTICULUS VI.

Utrùm omnia elementa per illum ignem purgabuntur.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd nec omnia elementa per illum ignem purgabuntur. Quia « ignis ille (ut jam dictum est, art. 3) non ascendet nisi quantam ascendit aqua diluvii. » Sed aqua diluvii non pervenit usque ad sphæram *ignis*. Ergo nec per ultimam purgationem elementum ignis purgabitur.

2. Præterea, *Apoc.* XXI, 1, super illud : « Vidi cœlum novum, etc., » dicit Glossa : « Immutatio aeris et terræ dubitabile non est quin per ignem fiet; sed de aqua dubitatur, nam purgationem in seipsa habere creditur. » Ergo ad minus non est certum quòd omnia elementa purgabuntur.

3. Præterea, locus qui est perpetuæ infectionis, nunquam purgatur. Sed in inferno erit perpetua infectio. Cùm ergo infernus intra elementa collocetur, videtur quòd elementa non totaliter purgabuntur.

4. Præterea, paradisus terrestris in terra continetur. Sed ille non purgabitur per ignem, quia etiam nec aquæ diluvii

illuc ascenderunt, ut Beda dicit, et habetur in II. *Sentent.* (dist. 17). Ergo videtur quòd non omnia elementa totaliter purgabuntur.

Sed contra est Glossa suprà inducta, quæ habetur II. *Petr.*, ult., quòd « quatuor elementa ignis ille absumet. »

(Conclusio. — Impuritates elementorum quæ ex eorum permixtione proveniunt, per ignem purgabuntur.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt quòd ignis ille ascendet usque ad summitatem spatii continentis quatuor elementa; ut sic elementa totaliter purgentur, et ab infectione peccati, quo etiam superiores partes elementorum sunt infectæ (ut patet per fumum idololatriæ superiora inficientis), et etiam à corruptione, quia elementa secundùm omnes partes sui corruptibilia sunt. Sed hæc opinio repugnat auctoritati Scripturæ. Quia II. *Petr.*, III, dicitur quòd « illi cœli reposîti sunt igni, qui fuerunt per aquam purgati; » et Augustinus dicit, XX. *De Civit. Dei* (cap. 18), quòd « ille mundus qui diluvio periit, igni reservatur. » Constat autem quòd aqua diluvii non ascendit usque ad summitatem spatii elementorum, sed solùm usque ad quindecim cubitos super altitudines montium. Et præterea, notum est quòd vapores elevati à terra, vel fumi quicumque non possunt pertransire totam sphæram ignis, ut perveniant ad summitatem ejus : et ita infectio peccati non pervenit usque ad spatium prædictum. A corruptibilitate etiam elementa non possunt purgari per subtractionem alicujus quod per ignem possit consumi, sed per ignem poterunt consumi impuritates elementorum quæ ex eorum permixtione proveniunt. Hujusmodi autem impuritates præcipuè sunt circa terram usque ad medium aeris interstitium : unde usque ad illud spatium ignis ultimæ conflagrationis elementa purgabit; tantum enim aquæ diluvii ascenderunt. Quod probabiliter æstimari potest ex montium altitudine, quos determinatâ mensurâ transcenderant.

Ad primum ergo concedimus.

Ad secundum dicendum, quòd ratio dubitationis in Glossa exprimitur, quia scilicet aqua « vim purgationis in se habere creditur; » non tamen habet vim purgationis talis, qualis futuro statui competit, ut ex dictis patet (art. 2, ad 2, et art. 5, in corp.).

Ad tertium dicendum, quòd illa purgatio præcipuè ad hoc erit, ut quidquid est imperfectionis à sanctorum habitatione removeatur; et ideo in illa purgatione totum quod est fœdum ad locum damnatorum congregabitur. Unde infernus non purgabitur, sed ad ipsum deducentur totius mundi fæces, secundùm illud, *Psalm.* LXXIV : « Fæx ejus non est exinanita; bibent omnes peccatores terræ. »

Ad quartum dicendum, quòd quamvis peccatum primi hominis in terrestri paradiso sit commissum, non tamen locus ille est locus peccantium, sicut nec cœlum empyreum; ex utroque enim loco homo et diabolus statim post peccatum sunt ejecti. Unde locus ille purgatione non indiget.

ARTICULUS VII.

Utrùm ignis ultimæ conflagrationis judicium debeat sequi.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd ignis ultimæ conflagrationis judicium debeat sequi. Augustinus enim, XX. *De Civit. Dei* (cap. ult.), hunc ordinem ponit eorum quæ in judicio sunt futura, dicens : « In illo judicio vel circa illud judicium has res didicimus esse venturas : Eliam Thesbiten, fidem Judæorum, Antichristum persecuturum, Christum judicaturum, mortuorum resurrectionem, bonorum malorumque divisionem, mundi conflagrationem, ejusdemque renovationem. » Ergo conflagratio judicium sequetur.

2. Præterea, Augustinus dicit in eodem libro (cap. 16) : « Judicatis impiis et in æternum ignem missis, figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit. » Ergo idem quod priùs.

3. Præterea, Dominus ad judicandum veniens, aliquos vivos reperiet, ut patet ex hoc quod habetur I. *Thessal.*, IV, ubi ex persona eorum Apostolus dicit : « Deinde nos qui vivimus, qui residui sumus in adventu Domini, » etc. Sed hoc non esset si conflagratio mundi præcederet, quia per ignem dissolverentur. Ergo ignis ille judicium sequetur.

4. Præterea, Dominus dicitur judicaturus orbem per ignem, et ideo conflagratio finalis videtur esse executio divini judicii.

Sed executio sequitur judicium. Ergo ille ignis judicium sequetur.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* XCVI : « Ignis ante ipsum præcedet. »

Præterea, resurrectio præcedet judicium, aliàs non videret omnis oculus Christum judicantem. Sed mundi conflagratio resurrectionem præcedet. Sancti enim qui resurgent corpora spiritualia et impassibilia habebunt, et ita non poterunt purgari per ignem; cùm tamen in littera (IV. *Sentent.*) dicatur ex verbis Augustini, quòd « per illum ignem purgabitur, si quid in aliquibus sit purgandum. » Ergo ignis ille judicium præcedet.

(Conclusio. — Cùm mortuorum resurrectio judicium præcessura sit, conflagratio ignis quantum ad mundi purgationem spectat, Dei judicium præcedat oportet; quantum verò attinet ad illius ignis actum, quo malos involvet, judicium ignis conflagrationem anteibit.)

Respondeo dicendum, quòd illa conflagratio secundùm rei veritatem, quantum ad sui initium, judicium præcedet. Quod ex hoc manifestè colligi potest, quòd mortuorum resurrectio judicium præcedet; quod patet I. *Thessal.*, IV, ubi dicitur quòd illi qui dormierunt, « rapientur in aera obviam Christo » ad judicium venienti. Simul autem erit resurrectio communis, et corporum sanctorum glorificatio; sancti enim resurgentes corpora gloriosa resument, ut patet per illud quod dicitur I. *Corinth.*, XV : « Seminatur in ignobilitate, surget in gloria; » simul autem cùm corpora sanctorum glorificabuntur, et tota creatura suo modo renovabitur, ut patet per illud quod dicitur *ad Rom.*, VIII : « Ipsa creatura liberabitur à servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei. » Cùm ergo conflagratio mundi sit dispositio ad renovationem prædictam, ut ex dictis patet (in hoc corp. et art. 1 et 4), manifestè potest colligi quòd ista conflagratio quoad purgationem mundi, judicium præcedet; sed quoad aliquem actum, qui scilicet est involvere malos, judicium sequetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus non loquitur determinando, sed opinando; quod patet ex hoc quod sequitur : « Quæ omnia quidem ventura esse credendum est; sed

quibus modis et quo ordine veniant, magis tunc docebit rerum experientia, quam nunc valet consequi ad perfectum hominis intelligentia. Existimo tamen eo quo à me commemorata sunt ordine esse ventura. » Ergo patet quòd hæc dixit opinando.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd omnes homines morientur et resurgent; sed tamen illi dicuntur vivi reperiri, qui usque ad tempus conflagrationis vivent in corpore.

Ad quartum dicendum, quòd ille ignis non exequitur sententiam Judicis, nisi quoad involutionem malorum. Et quantum ad hoc sequetur judicium.

ARTICULUS VIII.

Utrùm ille ignis habiturus sit talem effectum in hominibus, qualis designatur.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd ille ignis non habebit talem effectum in hominibus, qualis in littera (IV. *Sent.*) designatur. Illud enim consumi dicitur, quod in nihilum reducitur. Sed corpora impiorum non resolventur in nihilum, sed in æternum conservabuntur, ut æternam pœnam sustineant. Ergo ignis ille non erit malis consumptio, ut in littera dicitur (IV. *Sentent.*).

2. Præterea, si dicatur quòd consumet malorum corpora, in quantum ea resolvet in cinerem, contra, sicut corpora malorum, ita et bonorum in cinerem resolventur; hoc enim est Christi solius privilegium, ut « caro ejus non videat corruptionem » (*Ps.* XV et *Act.*, II). Ergo etiam et bonis tunc repertis erit consumptio.

3. Præterea, infectio peccati magis abundat in elementis, secundùm quòd veniunt ad compositionem humani corporis in quo est corruptio fomitis (etiam quantum ad bonos), quàm in elementis extra corpus humanum existentibus. Sed elementa extra corpus humanum existentia, purgabuntur propter peccati infectionem. Ergo multò fortiùs oportet per ignem purgari elementa in corporibus humanis existentia, sive bonorum, sive malorum; et ita oportet utrorumque corpora resolvi.

4. Præterea, quamdiu status viæ durat, elementa similiter agunt in bonos et in malos. Sed adhuc durabit status hujus viæ in illa conflagratione, quia post statum hujus viæ non erit mors naturalis, quæ tamen per illam conflagrationem causabitur. Ergo ille ignis æqualiter aget in bonos et in malos; et ita non videtur quòd sit aliqua discretio inter eos, quantum ad effectum illius ignis suscipiendum, sicut in littera ponitur (IV. *Sent.*).

5. Præterea, illa conflagratio quasi in momento perficietur. Sed multi invenientur vivi, in quibus erunt multa purgabilia. Ergo illa conflagratio non sufficiet ad eorum purgationem.

(Conclusio. — Ignis naturaliter aget ante judicium et in bonos et in malos, qui vivi reperientur, eos in cinerem resolvendo; sed mali illius ignis actione cruciabuntur, boni verò omnis doloris erunt expertes.)

Respondeo dicendum, quòd ignis ille finalis conflagrationis, quantum ad hoc quòd judicium præcedat, aget ut instrumentum divinæ justitiæ, et iterum per virtutem naturalem ignis. Quantum ergo pertinet ad virtutem naturalem ipsius, similiter aget in malos et bonos qui vivi reperientur, utrorumque corpora in cinerem resolvendo. In quantum verò aget ut instrumentum divinæ justitiæ, diversimodè aget in diversos, quantum ad sensum pœnæ. Mali enim per actionem ignis cruciabuntur. Boni verò, in quibus nihil purgandum invenietur, omnino nullum dolorem ex igne sentient, sicut nec pueri senserunt in camino ignis, *Daniel.* III, quamvis eorum corpora non servabuntur integra sicut puerorum servata fuerunt; et hoc divinâ virtute fieri poterit, ut sine doloris cruciatu resolutionem corporum patiantur. Boni verò in quibus aliquid purgandum reperietur, sentient cruciatum doloris ex illo igne plus vel minùs, pro meritorum diversitate. Sed quantum ad actum quem post judicium ille ignis habebit, in damnatos tantùm aget, quia omnes boni habebunt corpora impassibilia.

Ad primum ergo dicendum, quòd consumptio ibi accipitur non pro annihilatione, sed pro resolutione in cineres.

Ad secundum dicendum, quòd bonorum corpora quamvis in cinerem resolventur per ignem, non tamen ex hoc dolorem sentient, sicut nec pueri in fornace Babylonica existentes. Quantum ad hoc est dissimile de bonis et malis.

Ad tertium dicendum, quòd elementa in corporibus humanis existentia, purgabuntur per ignem etiam in corporibus electorum; sed hoc per divinam virtutem fiet sine cruciatu doloris.

Ad quartum dicendum, quòd ignis ille non aget tantùm secundùm naturalem elementi virtutem, sed etiam ut divinæ justitiæ instrumentum.

Ad quintum dicendum, quòd tres sunt causæ, quare subitò illi qui vivi reperientur, purgari poterunt. Una est, quia in eis pauca purganda invenientur, cùm terroribus et persecutionibus præcedentibus fuerint purgati. Secunda causa est, quia et vivi et voluntarii pœnam sustinebunt; pœna autem in hac vita voluntariè suscepta, multò plus purgat quàm pœna post mortem inflicta, sicut patet in martyribus; quia « si quid purgandum in eis invenitur, passionis falce tollitur, » ut Augustinus dicit; cùm tamen pœna martyrii sit brevis in comparatione ad pœnam quæ in purgatorio sustinetur. Tertia est, quia calor ille recuperabit in intensione quantum amittit in temporis brevitate.

ARTICULUS IX.

Utrùm ignis ille involvet reprobos.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd ignis ille non involvet reprobos. Quia super illud *Malach.*, III : « Purgabit filios Levi, » dicit Glossa quòd « est ignis consumens malos et ignis conflans bonos. » Et super illud 1. *ad Cor.*, III : « Uniuscujusque opus ignis probabit, » dicit iterum Glossa : « Duos ignes legimus futuros : unum qui purgabit electos, et præcedet judicium; alterum qui reprobos cruciabit. » Sed hic est ignis inferni, qui malos involvet; primus autem est ignis finalis conflagrationis. Ergo ignis finalis conflagrationis non erit ille qui malos involvet.

2. Præterea, ignis ille Deo obsequetur in purgatione mundi. Ergo remunerari debet aliis elementis remuneratis, et præcipuè cùm ignis sit nobilissimum elementorum. Non ergo videtur quòd in infernum debeat dejici ad pœnam damnatorum.

3. Præterea, ignis qui malos involvet, erit ignis inferni. Sed ignis ille ab initio mundi præparatus est damnatis; unde

Matth., XXV, dicitur : « Discedite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo, » etc.; et *Isai.*, XXX : « Præparata est ab heri Tophet; à rege præparata, » etc. Glossa : « Ab heri, id est ab initio; Tophet, id est vallis gehennæ. » Sed ignis ille malis conflagrationis non fuit ab initio præparatus. Sed ex concursu mundanorum ignium generabitur. Ergo ille ignis non est ignis inferni, qui reprobos involvet.

In contrarium est, quod in *Psalm.* XCVI de illo igne dicitur : « Inflammabit in circuitu inimicos ejus. »

Præterea, *Daniel.*, VII, dicitur : « Fluvius igneus rapidusque egrediebatur à facie ejus. » Glossa : « Ut peccatores traheret in gehennam. » Loquitur autem auctoritas de illo igne de quo nunc est mentio, ut patet per quamdam Glossam, quæ ibi dicit : « Ut malos puniat et bonos purget. » Ergo ignis finalis conflagrationis in infernum cum reprobis demergetur.

(Conclusio. — Igne conflagrationis involventur reprobi, ut quidquid turpe et fœdum fuerit in infernum detrudatur, sicut quidquid pulchrum et nobile reperietur in regnum cœleste attolletur.)

Respondeo dicendum, quòd tota purgatio mundi et innovatio ad purgationem et innovationem hominis ordinabitur : et ideo oportet ut mundi purgatio et innovatio, purgationi et innovationi humani generis respondeat. Humani autem generis purgatio quædam erit, quòd mali segregabuntur à bonis; unde dicitur *Luc.*, III : « Cujus ventilabrum in manu ejus, et purgabit aream suam, et congregabit triticum (id est electos) in horreum suum; paleas autem (id est reprobos) comburet igne inextinguibili. » Unde et ita erit de purgatione mundi, quòd quidquid erit turpe et fœdum, in infernum cum reprobis mittetur; quidquid verò pulchrum et nobile, reservabitur in superioribus ad gloriam electorum. Et ita etiam erit de illo igne conflagrationis, sicut dicit Basilius super illud *Ps.* XXVIII : « Vox Domini intercidentis flammam ignis; » quia quoad calidum ustivum et quantum ad id quod in igne grossum reperietur, descendet ad inferos, ad pœnam damnatorum; quod verò est ibi subtile et lucidum, remanebit superiùs ad gloriam electorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ignis qui purgabit elec-

tos ante judicium, erit idem cum igne conflagrationis mundi, quamvis quidam contrarium dicant; convenit enim ut cùm homo sit pars mundi, eodem igne purgetur homo et mundus. Dicuntur autem duo ignes, qui purgabit bonos et qui cruciabit malos, et quantum ad officium, et aliquo modo quantum ad substantiam, quia non tota substantia ignis purgantis in infernum detrudetur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd in hoc ille ignis remunerabitur, quòd illud quod est grossum in eo separabitur ab ipso, et in infernum detrudetur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut gloria electorum post judicium erit major quàm ante, ita et pœna reproborum. Et ideo, sicut claritas superiori creaturæ addetur ad augmentandum gloriam electorum, ita etiam quidquid est turpe in creaturis retrudetur in infernum ad augmentandam miseriam damnatorum. Et ita igni damnatorum ab initio præparato in inferno, non est inconveniens si alter ignis addatur.

QUÆSTIO LXXVII.

De resurrectione, in tres articulos divisa.

Post hæc considerandum est de circumstantibus et concomitantibus resurrectionem. Quorum prima consideratio est de ipsa resurrectione; secunda, de ejus causa; tertia, de ejus tempore et modo; quarta, de ipsius termino *à quo;* quinta, de conditionibus resurgentium.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm corporum resurrectio sit futura. 2° Utrùm sit omnium generaliter. 3° Utrùm sit naturalis vel miraculosa.

ARTICULUS I.

Utrùm corporum resurrectio sit futura.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd corporum resurrectio non sit futura. *Job*, XIV : « Homo cùm dormierit non resurget, donec atteratur cœlum. » Sed cœlum nunquam atteretur, quia « terra (de qua minùs videtur) in æternum stat, » ut patet *Eccles.*, I. Ergo homo mortuus nunquam resurget.

2. Præterea, Dominus, *Matth.*, XXII, probat resurrectionem per auctoritatem illam (*Exod.*, III) : « Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob; » quia non est Deus mortuorum, sed viventium. Sed constat quòd quando verba illa dicebantur, Abraham, Isaac et Jacob non vivebant corpore, sed solùm animâ. Ergo resurrectio non erit corporum, sed solùm animarum.

3. Præterea, Apostolus, I. *Corinth.*, XV, videtur probare resurrectionem ex remuneratione laborum quos in hac vita sustinent sancti; qui si in hac vita tantùm confidentes essent, miserabiliores essent omnibus hominibus. Sed sufficiens remuneratio omnium laborum hominis potest esse in anima tantùm : non enim oportet quòd instrumentum simul cum operante remuneretur; corpus autem instrumentum animæ est, unde etiam in purgatorio, ubi animæ punientur pro his quæ gesserunt in corpore, anima sine corpore punitur. Ergo non oportet ponere resurrectionem corporum, sed sufficit ponere resurrectionem animarum, quæ est dum transferuntur de morte culpæ et miseriæ in vitam gratiæ et gloriæ.

4. Præterea, « ultimum rei est perfectissimum in re, » quia per illud attingit finem suum. Sed perfectissimus status animæ est ut sit à corpore separata, quia in hoc statu conformior est Deo et angelis, et magis pura, quasi separata ab omni extranea natura. Ergo separatio à corpore est ultimus status ejus; et ita ex hoc statu non redit ad corpus, sicut nec ex viro fit puer.

5. Præterea, mors corporalis in pœnam homini est inducta pro prima prævaricatione, ut patet *Genes.*, II, sicut et mors spiritualis, quæ est separatio animæ à Deo, est inflicta ho-

mini pro peccato mortali. Sed de morte spirituali nunquam redit homo ad vitam post sententiam damnationis acceptam. Ergo nec de morte corporali ad vitam corporalem erit regressus; et sic resurrectio non erit.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, XIX : « Scio quòd Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursum circumdabor pelle mea, » etc. Ergo resurrectio corporum erit.

Præterea, donum Christi est majus quàm peccatum Adæ, ut patet *Rom.*, V. Sed mors per peccatum introducta est, quia si peccatum non fuisset, mors nulla esset. Ergo per donum Christi à morte homo reparabitur ad vitam.

Præterea, membra debent esse capiti conformia. Sed caput nostrum vivit, et in æternum vivet in corpore et anima, quia « Christus resurgens ex mortuis, jam non moritur, » ut patet *Rom.*, VI. Ergo et homines qui sunt ejus membra, vivent in corpore et anima; et sic oportet carnis resurrectionem esse.

(Conclusio. — Cùm homo non possit esse beatus nisi anima corpori vero uniatur, tanquam forma materiæ, fatendum est resurrectionem esse futuram, in qua anima suo corpori in perpetuum unietur.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm diversas sententias de ultimo fine hominis diversificatæ sunt sententiæ ponentium vel negantium resurrectionem. Ultimus enim finis hominis, quem omnes homines naturaliter desiderant, est beatitudo. Ad quam quidem hominem posse pertingere in hac vita quidam posuerunt; unde non cogebantur ponere aliam vitam post istam, in qua homo suam ultimam perfectionem consequeretur; et sic resurrectionem negabant. Sed hanc opinionem satis probabiliter excludit varietas fortunæ, et infirmitas humani corporis, scientiæ et virtutis imperfectio et instabilitas, quibus omnibus beatitudinis perfectio impeditur, ut Augustinus prosequitur in fine *De Civit. Dei*. Et ideo alii posuerunt aliam vitam esse post hanc, in qua homo tantùm secundùm animam vivebat post mortem; et hanc vitam ponebant sufficere ad naturale desiderium implendum de beatitudine consequenda. Unde Porphyrius dicebat, ut Augustinus dicit in lib. *De Civit. Dei* (lib. XXII, cap. 26) : « Ut beata sit anima,

corpus omne esse fugiendum; » unde talem resurrectionem non ponebat. Hujus autem opinionis apud diversos diversa erant falsa fundamenta. Quidam enim hæretici posuerunt omnia corporalia esse à malo principio, spiritualia verò esse à bono; et secundùm hoc oportebat quòd anima summè perfecta non esset, nisi à corpore separata, per quod à suo principio distrahitur, cujus participatio ipsam beatam facit; et ideo omnes hæreticorum sectæ, quæ ponunt à diabolo corporalia esse creata vel formata, negant corporum resurrectionem. Hujus autem fundamenti falsitas in principio lib. II. *Sentent.* ostensa est. Quidam verò posuerunt totam hominis naturam in anima constare; ita ut anima corpore uteretur sicut instrumento, aut sicut nauta navi; unde secundùm hanc opinionem sequitur quòd solâ animâ beatificatâ, homo naturali desiderio beatitudinis non frustraretur; et sic non oportet ponere resurrectionem. Sed hoc fundamentum sufficienter Philosophus in II. *De Anima* (text. 4) destruit, ostendens animam corpori sicut formam materiæ uniri. Et sic patet quòd si in hac vita homo non potest esse beatus, necesse est resurrectionem ponere.

Ad primum ergo dicendum, quòd cœlum nunquam atteretur, quantum ad substantiam; sed atteretur quantum ad effectum virtutis, per quam movet ad generationem et corruptionem inferiorum; ratione cujus Apostolus, I. *Cor.*, VII : « Præterit figura hujus mundi. »

Ad secundum dicendum, quòd anima Abraham non est, propriè loquendo, ipse Abraham, sed est pars ejus; et sic de aliis. Unde vita animæ Abrahæ non sufficeret ad hoc quòd Abraham sit vivens, vel quod Deus Abraham sit Deus viventis; sed exigitur vita totius conjuncti, scilicet animæ et corporis. Quæ quidem vita, quamvis non esset actu, quando verba proponebantur, erat tamen in ordine utriusque partis ad resurrectionem. Unde Dominus per verba illa subtilissimè et efficaciter resurrectionem probat.

Ad tertium dicendum, quòd anima non comparatur solùm ad corpus ut operans ad instrumentum quo operatur, sed etiam ut forma ad materiam; unde operatio est conjuncti et non tantùm animæ, ut patet per Philosophum in I. *De Anima*

(text. 4, 64 et 66); et quia operanti debetur operis merces, oportet quòd ipse homo compositus ex anima et corpore, operis sui mercedem accipiat. Venialia autem sicut dicuntur peccata, quasi dispositiones ad peccandum, non quòd simpliciter habeant et perfectè rationem peccati : ita pœna quæ eis redditur in purgatorio non est simpliciter retributio, sed magis purgatio quædam quæ seorsum fit in corpore per mortem et incinerationem, et in anima per purgatorii ignem.

Ad quartum dicendum, quòd cæteris paribus, perfectior est status animæ in corpore quàm extra corpus, quia est pars totius compositi, et omnis pars integralis materialis est respectu totius. Et quamvis sit Deo conformior secundùm quid, non tamen simpliciter; tunc enim, simpliciter loquendo, est aliquid maximè Deo conforme, quando habet quidquid suæ naturæ conditio requirit, quia tunc perfectionem divinam maximè imitatur : unde cor animalis magis est conforme Deo immobili, quando movetur quàm quando quiescit, quia perfectio cordis est moveri, et ejus quies est ejus destructio.

Ad quintum dicendum, quòd mors corporalis introducta est per peccatum Adæ, quod est morte Christi deletum; unde pœna illa non manet in æternum. Sed peccatum mortale quod mortem æternam per impœnitentiam inducit, ultra non expiabitur : et ideo mors illa æterna erit.

ARTICULUS II.

Utrùm resurrectio erit omnium generaliter.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd resurrectio non erit omnium generaliter. In *Psalm.* enim I dicitur : « Non resurgent impii in judicio. » Sed resurrectio non erit hominum nisi tempore judicii universalis. Ergo impii nullo modo resurgent.

2. Præterea, *Daniel.* XII, dicitur : « Multi de his qui dormierunt in terræ pulvere, evigilabunt. » Sed hæc locutio quamdam particulationem importat. Ergo non omnes resurgent.

3. Præterea, per resurrectionem homines conformantur

Christo resurgenti; unde I. *Cor.*, XV, concludit Apostolus, quòd « si Christus resurrexit, et nos resurgemus. » Sed illi soli debent Christo resurgenti conformari, qui imaginem ipsius portaverunt, quod est solùm bonorum. Ergo ipsi soli resurgent.

4. Præterea, pœna non dimittitur, nisi ablatâ culpâ. Sed mors corporalis est pœna peccati originalis. Ergo cùm non omnibus sit dimissum originale peccatum, non omnes resurgent.

5. Præterea, sicut per gratiam Christi renascimur, ita per gratiam ejus resurgemus. Sed illi qui in maternis uteris moriuntur, nunquam poterunt renasci. Ergo nec resurgere poterunt, et sic non omnes resurgent.

Sed contra est, quod dicitur *Joann.*, V : « Omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei; et qui audierint, vivent. » Ergo omnes mortui resurgent.

Præterea, I. *Corinth.*, XV, dicitur : « Omnes quidem resurgemus, » etc.

Præterea, resurrectio ad hoc necessaria est, ut resurgentes recipiant pro meritis pœnam vel præmium. Sed omnibus debetur vel pœna vel præmium, vel pro merito proprio sicut adultis, vel pro merito alieno sicut parvulis. Ergo omnes resurgent.

(Conclusio. — Cùm nulla anima perpetuò possit à corpore separari, necesse est sicut unum, ita et omnes resurgere.)

Respondeo dicendum, quòd ea quorum ratio sumitur ex natura speciei, oportet similiter inveniri in omnibus quæ sunt ejusdem speciei. Talis autem est resurrectio; hæc enim est ejus ratio (ut ex dictis patet), quòd anima in perfectione ultima speciei humanæ esse non potest à corpore separata. Unde nulla anima in perpetuum remanebit à corpore separata : et ideo necesse est, sicut unum, ita et omnes resurgere.

Ad primum ergo dicendum, quòd loquitur de spirituali resurrectione, qua impii non resurgunt in judicio discussionis conscientiæ, ut Glossa exponit. Vel loquitur de impiis qui sunt omnino infideles, qui non resurgent ut judicentur; jam enim judicati sunt.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus (lib. XX *De*

Civit. Dei, cap. 23) exponit *multi*, id est *omnes*; et hic modus loquendi frequenter invenitur in sacra Scriptura. Vel particulatio potest intelligi quantum ad pueros damnatos in limbo; qui quamvis resurgent, non propriè dicuntur evigilare, cùm nec sensum pœnæ nec gloriæ habituri sint; vigilia enim est solutio sensûs.

Ad tertium dicendum, quòd omnes tam boni quàm mali conformantur Christo, vivendo in ista vita, in his quæ ad naturam speciei pertinent, non autem in his quæ pertinent ad gratiam. Et ideo omnes ei conformabuntur in reparatione vitæ naturalis; non autem in similitudine gloriæ, sed soli boni.

Ad quartum dicendum, quòd mortem quæ est pœna originalis peccati, quia in originali decesserunt, exsolverunt moriendo: unde non obstante originali culpâ, possunt à morte resurgere; pœna enim originalis peccati magis est mori quàm morte detineri.

Ad quintum dicendum, quòd renascimur per gratiam Christi nobis datam; sed resurgimus per gratiam Christi, qua factum est ut naturam nostram susciperet, quia ex hoc ei in naturalibus conformamur. Unde illi qui in maternis uteris decedunt, quamvis renati non fuerint per susceptionem gratiæ, tamen resurgent propter conformitatem naturæ ad ipsum, quam consecuti sunt ad perfectionem humanæ speciei pertingentes.

ARTICULUS III.

Utrùm resurrectio sit naturalis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd resurrectio sit naturalis. Quia, sicut dicit Damascenus (lib. III, cap. 14), « quod communiter in omnibus conspicitur, illud naturam characterizat in iis quæ sub ipsa sunt individuis. » Sed resurrectio communiter in omnibus invenitur. Ergo est naturalis.

2. Præterea, Gregorius dicit XIV. *Moralium* (cap. 28 vel 30): « Qui resurrectionis fidem ex obedientia non tenent, certè hanc ex ratione tenere debuerant: quid enim quotidie nisi resurrectionem nostram in elementis suis mundus imitatur? » Et ponit exemplum de luce quæ, « quasi moriendo,

oculis subtrahitur, et rursus quasi resurgendo revocatur; » et de arbustis, « quæ viriditatem amittunt, et rursus quasi resurgentia reparantur; » et de seminibus, « quæ putrescentia moriuntur, et rursus germinando quodammodo resurgunt; » quod etiam exemplum Apostolus ponit, I. *Cor.*, XV. Sed nihil potest ex naturalibus operibus ratione cognosci, nisi naturale. Ergo resurrectio erit naturalis.

3. Præterea, illa quæ sunt præter naturam, non multo tempore manent, quia sunt quasi violenta. Sed vita quæ per resurrectionem reparabitur, in æternum manebit. Ergo resurrectio erit naturalis.

4. Præterea, illud ad quod tota naturæ expectatio intendit, maximè videtur esse naturale. Sed resurrectio et glorificatio sanctorum est hujusmodi, ut patet *Rom.*, VIII, ubi dicitur quòd « expectatio creaturæ revelationem filiorum Dei expectat, » etc. Ergo resurrectio erit naturalis.

5. Præterea, resurrectio est motus quidam ad perpetuam conjunctionem animæ et corporis. Sed motus est naturalis, qui terminatur ad quietem naturalem, ut patet in V. *Physic.* (text. 62); perpetua autem conjunctio animæ et corporis erit naturalis, quia cùm anima sit proprius actus corporis, habet sibi corpus proportionatum; et ita in perpetuum est similiter vivificabile ab ipsa, sicut ipsa in perpetuum vivit. Ergo resurrectio erit naturalis.

Sed contra : « à privatione in habitum non fit regressus secundùm naturam. » Sed mors est privatio vitæ. Ergo resurrectio, per quam est reditus de morte ad vitam, non est naturalis.

Præterea, ea quæ sunt unius speciei, unum habent determinatum modum originis; unde animalia quæ generantur ex putrefactione (naturaliter) et ex semine, nunquam sunt ejusdem speciei, ut dicit Commentator in VIII. *Physic.* Sed naturalis modus quo homo oritur, est generatio ejus ex simili in specie, quod non erit in resurrectione. Ergo non erit naturalis.

(Conclusio. — Cùm natura resurrectionis principium esse nequeat, resurrectio simpliciter miraculosa censenda est; naturalis verò non, nisi secundùm quid quatenus nimirum ad vitam natura terminatur.)

Respondeo dicendum, quòd motus sive actio aliqua se habet ad naturam tripliciter. Est enim aliquis motus sive actio, cujus natura nec est principium nec terminus : et talis motus quandoque est à principio supra naturam, ut patet de glorificatione corporis; quandoque autem à principio alio quocumque, sicut patet de motu violento lapidis sursum, qui terminatur ad quietem violentam. Est etiam aliquis motus cujus principium et terminus est natura, ut patet in motu lapidis deorsum. Est et aliquis alius motus cujus terminus est natura, sed non principium; sed quandoque aliquid supra naturam, sicut patet in illuminatione cæci, quia visus naturalis est, sed illuminationis principium est supra naturam; quandoque autem aliquid aliud, ut patet in acceleratione florum vel fructuum per artificium factâ : quòd autem principium sit natura, et non terminus, esse non potest, quia principia naturalia sunt ad determinatos effectus definita, ultra quos se extendere non possunt. Operatio ergo vel motus primo modo se habens ad naturam, nullo modo potest dici naturalis; sed vel est miraculosa si sit à principio supra naturam, vel violenta si sit ab alio quocumque principio. Operatio autem vel motus secundo modo se habens ad naturam, est simpliciter naturalis. Sed operatio quæ tertio modo se habet ad naturam, non potest dici simpliciter naturalis, sed secundùm quid, in quantum scilicet perducit ad id quod secundùm naturam est; sed vel dicitur miraculosa, vel artificialis, vel violenta : naturale enim propriè dicitur quod secundùm naturam est; secundùm naturam autem esse dicitur, habens naturam, et quæ consequuntur naturam, ut patet in II. *Physicor.* (text. 5). Unde motus, simpliciter loquendo, non potest dici naturalis, nisi ejus principium sit natura. Resurrectionis autem principium natura esse non potest, quamvis ad vitam naturæ resurrectio terminetur. Natura enim est « principium motûs in eo in quo est, » vel activum, ut patet in motu levium et gravium, et alterationibus naturalibus animalium; vel passivum, ut patet in generatione simplicium corporum. Passivum autem principium naturalis generationis est potentia passiva naturalis, quæ semper habet aliquam potentiam activam sibi respondentem in natura, ut dicitur in IX. *Metaphys.* (cap. 10). Nec differt quantum ad hoc, sive res-

pondeat passivo principio activum principium in naturæ respectu ultimæ perfectionis, scilicet formæ, sive respectu dispositionis, quæ est necessitas ad formam ultimam; sicut est in generatione hominis secundùm positionem fidei, vel etiam de omnibus aliis, secundùm opinionem Platonis et Avicennæ. Nullum autem principium activum resurrectionis est in natura, neque respectu conjunctionis animæ ad corpus, neque respectu dispositionis quæ est necessitas ad talem conjunctionem; quia talis dispositio non potest à natura induci, nisi determinato modo, per viam generationis ex semine. Unde, etsi ponatur esse aliqua potentia passiva ex parte corporis, seu etiam inclinatio quæcumque ad animæ conjunctionem, non est talis quòd sufficiat ad rationem motûs naturalis. Unde resurrectio, simpliciter loquendo, est miraculosa, non naturalis, nisi secundùm quid, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quòd Damascenus loquitur de illis quæ inveniuntur in omnibus individuis, ex principiis naturæ causata; non enim si divina operatione omnes homines dealbarentur, vel in uno loco congregarentur (sicut tempore diluvii factum est), propter hoc albedo esset proprietas naturalis hominis, vel esse in tali loco.

Ad secundum dicendum, quòd ex rebus naturalibus non cognoscitur aliquid non naturale, ratione demonstrante, sed ratione persuadente potest cognosci aliquid supra naturam, quia eorum quæ supra naturam sunt, ea quæ sunt in natura aliquam similitudinem repræsentant: sicut unio animæ et corporis repræsentat animæ unionem ad Deum per gloriam fruitionis, ut Magister dicit. Et simili modo exempla quæ Apostolus et Gregorius inducunt, fidei resurrectionis persuasivè administulantur.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de operatione illa quæ terminatur ad id quod non est per naturam, sed naturæ contrarium. Hoc autem non est in resurrectione: et ideo non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quòd tota operatio naturæ est sub operatione divina, sicut operatio inferioris artis sub operatione superioris. Unde, sicut omnis operatio inferioris artis expectat aliquem finem ad quem non pervenitur nisi operatione

artis superioris, inducentis formam vel utentis artificio facto, fiita ad ultimum nem ad quem tota naturæ expectatio tendit, non potest perveniri operatione naturæ. Et propter hoc consecutio ejus non est naturalis.

Ad quintum dicendum, quòd quamvis non possit esse motus naturalis, qui terminatur ad quietem violentam, tamen potest esse motus non naturalis, qui terminatur ad quietem naturalem, ut ex dictis patet.

QUÆSTIO LXXVIII.

De causa resurrectionis, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa nostræ resurrectionis. Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm resurrectio Christi sit causa nostræ resurrectionis. 2° Utrùm vox tubæ. 3° Utrùm angeli.

ARTICULUS I.

Utrùm Christi resurrectio sit causa nostræ resurrectionis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd Christi resurrectio non sit causa nostræ resurrectionis. Positâ enim causâ ponitur effectus. Sed positâ resurrectione Christi non est secuta statim resurrectio aliorum mortuorum. Ergo resurrectio ejus non est causa nostræ resurrectionis.

2. Præterea, effectus non potest esse, nisi causa præcesserit. Sed resurrectio mortuorum esset, etiamsi Christus non resurrexisset; erat enim alius modus possibilis Deo ut hominem liberaret, sicut dictum est (III. part., qu. 46, art. 2). Ergo resurrectio Christi non est causa nostræ resurrectionis.

3. Præterea, idem est factivum unius in tota una specie. Sed resurrectio erit omnibus hominibus communis. Cùm ergo resurrectio Christi non sit causa sui ipsius, non erit causa resurrectionis aliorum.

4. Præterea, in effectu relinquitur aliquid de similitudine causæ. Sed resurrectio, ad minus quorumdam (scilicet malorum), non habet aliquid simile resurrectioni Christi. Ergo resurrectionis illorum non erit causa resurrectio Christi.

Sed contra : « illud quod est primum in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post, » ut patet in II. *Metaphys.* (text. 6). Sed Christus ratione suæ resurrectionis corporalis dicitur « primitiæ dormientium, » I. *Cor.*, XV; et « primogenitus mortuorum, » *Apocal.*, I. Ergo ejus resurrectio est causa resurrectionis aliorum.

Præterea, resurrectio Christi magis convenit cum nostra resurrectione corporali, quàm cum resurrectione spirituali, quæ est per justificationem. Sed resurrectio Christi est causa justificationis nostræ, ut patet *Rom.*, IV, ubi dicitur quòd « resurrexit propter justificationem nostram. » Ergo resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis corporalis.

(Conclusio. — Sicut Christus est mediator Dei et hominum, ita decuit ut morte sua nostram aboleret, et suâ resurrectione nos æternâ resurrectione donaret.)

Respondeo dicendum, quòd Christus ratione humanæ naturæ dicitur Dei et hominum mediator; unde divina dona à Deo in homines mediante Christi humanitate perveniunt. Sicut autem à morte spirituali liberari non possumus nisi per donum gratiæ divinitus datum, ita nec à morte corporali nisi per resurrectionem divinâ virtute factam. Et ideo, sicut Christus secundùm humanam naturam primitias gratiæ suscepit divinitus, et ejus gratia est causa nostræ gratiæ, quia « de plenitudine ejus nos omnes accepimus gratiam pro gratia, » *Joan.*, I: ita in Christo inchoata est resurrectio, et ejus resurrectio causa est nostræ resurrectionis. Et sic Christus, in quantum est Deus, est prima causa nostræ resurrectionis, quasi æquivoca; sed in quantum est Deus et homo resurgens, est causa proxima et quasi univoca nostræ resurrectionis. Causa autem univoca agens producit effectum in similitudine formæ suæ; unde non solùm est causa efficiens, sed exemplaris respectu istius effectûs. Hoc autem contingit dupliciter : quandoque enim ipsa forma per quam attenditur similitudo agentis ad effectum, est directè principium actionis qua producitur ille effectus,

sicut calor in igne calefaciente; quandoque autem illius actionis qua producitur effectus, non est principium primò et per se ipsa forma secundùm quam attenditur similitudo, sed principia illius formæ : sicut si homo albus generet hominem album, ipsa albedo generantis non est principium activæ generationis; et tamen albedo generantis dicitur causa albedinis generati, quia principia albedinis in generante sunt principia generativa facientia albedinem in generato. Et per hunc modum resurrectio Christi, quæ est causa efficiens univoca nostræ resurrectionis, ad nostram resurrectionem agit, scilicet virtute divinitatis ipsius Christi, quæ ipsi et Patri communis est. Unde dicitur *Rom.*, VIII : « Qui suscitavit Jesum Christum à mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra. » Sed ipsa resurrectio Christi virtute divinitatis adjunctæ, est causa quasi instrumentalis resurrectionis nostræ; operationes enim divinæ agebantur mediante carne Christi quasi quodam organo, sicut ponit exemplum Damascenus in III lib. *De fide orthod.* (cap. 15), de tactu corporali quo mundavit leprosum, *Matth.*, VIII.

Ad primum ergo dicendum, quòd causa sufficiens statim producit effectum suum, ad quem immediatè ordinatur; non autem effectum ad quem ordinatur mediante alio, quantumcumque sit sufficiens : sicut calor, quantumcumque sit intensus, non statim in primo instanti causat calorem, sed statim incipit movere ad calorem, quia calor est effectus ejus mediante motu. Resurrectio autem Christi dicitur causa nostræ resurrectionis, non quia ipsa agat immediatè resurrectionem nostram, sed mediante principio suo, scilicet divinâ virtute, quæ nostram resurrectionem faciet ad similitudinem resurrectionis Christi. Virtus autem divina operatur mediante voluntate, quæ est propinquissima effectui. Unde non oportet quòd statim resurrectione Christi factâ, nostra resurrectio sit secuta; sed tunc sequetur quando voluntas Dei ordinavit.

Ad secundum dicendum, quòd virtus divina non alligatur aliquibus causis secundis, quin effectus illarum posset immediatè vel aliis causis mediantibus producere : sicut posset generationem corporum inferiorum causare, etiam motu cœli non existente; et tamen secundùm ordinem quem in rebus

statuit, motus cœli est causa generationis inferiorum corporum. Similiter etiam, secundùm ordinem quem in rebus humanis divina providentia præfixit, resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis; potuit tamen alium ordinem præfigere, et tunc esset alia causa nostræ resurrectionis, qualem Deus ordinasset.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit, quando omnia quæ sunt in una specie habent eumdem ordinem ad causam primam illius effectûs, qui est inducendus in totam illam speciem. Sic autem non est in proposito: quia humanitas Christi propinquior est divinitati, cujus virtus est prima causa resurrectionis, quàm humanitas aliorum: unde resurrectio Christi causatur à divinitate immediatè, sed resurrectio aliorum mediante Christo homine resurgente.

Ad quartum dicendum, quòd resurrectio omnium hominum habebit aliquid de similitudine resurrectionis Christi; quod scilicet pertinet ad vitam naturæ, secundùm quam omnes Christo fuerunt conformes; et ideo omnes resurgent in vitam immortalem. Sed in sanctis qui fuerunt Christo conformes per gratiam, erit conformitas quantum ad ea quæ sunt gloriæ.

ARTICULUS II.

Utrùm vox tubæ sit causa nostræ resurrectionis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd vox tubæ non sit causa nostræ resurrectionis. Dicit enim Damascenus (lib. IV *De fide orthod.*): « Crede resurrectionem futuram divinâ voluntate, virtute et nutu. » Ergo cùm hæc sint sufficiens causa resurrectionis nostræ, non oportet ponere causam ejus *vocem tubæ*.

2. Præterea, frustra vox emittitur ad eum qui audire non potest. Sed mortui non habebunt auditum. Ergo non est conveniens quòd vox aliqua formetur ad eos resuscitandum.

3. Præterea, si vox aliqua sit causa resurrectionis, hoc non erit nisi sit per virtutem voci divinitus datam; unde super illud *Psalm.* LXVII: « Dabit voci suæ vocem virtutis, » Glossa: « Resuscitandi corpora. » Sed ex quo potentia data

est alicui, quamvis miraculosè detur, tamen actus qui sequitur est naturalis, sicut patet in cæco nato, miraculosè illuminato, qui postea naturaliter videt. Ergo si vox aliqua esset causa resurrectionis, resurrectio esset naturalis, quod falsum est.

Sed contra est, quod dicitur I *Thessal.*, IV : « Ipse Dominus in tuba Dei descendet de cœlo, et mortui qui in Christo sunt resurgent. »

Præterea, *Joan.*, V, dicitur : « Qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei, et qui audierint vivent. » Hæc autem vox dicitur tuba, ut in littera patet (IV *Sentent.*, distinct. 43, § 2, seu lit. B.). Ergo, etc.

(Conclusio. — Cùm Christus resurgens sit causa univoca nostræ resurrectionis, fit ut nostram resurrectionem operetur tubâ; hoc est sua voce imperante, vel apparitione vim imperii habente, dormientes excitabit.)

Respondeo dicendum, quòd causam et effectum oportet aliquo modo conjungi, quia « movens et motum, faciens et factum sunt simul, » ut patet in VIII *Physic.* (text. 10, ac deinceps). Christus autem resurgens est causa univoca nostræ resurrectionis : unde oportet quòd in resurrectione corporum communi, aliquo signo corporali dato, Christus resurrectionem operetur. Quod quidem signum (ut quidam dicunt) erit ad litteram, vox Christi resurrectionem imperantis, sicut « imperavit mari et cessavit tempestas, » *Matth.*, VIII. Quidam verò dicunt quòd hoc signum nihil aliud erit quàm ipsa repræsentatio evidens Filii Dei in mundo, de qua dicitur *Matth.*, XXIV : « Sicut fulgur exit ab Oriente et paret usque in Occidentem, ita erit et adventus Filii hominis; » et innituntur auctoritati Gregorii dicentis quòd « tubam sonare, nihil aliud est quàm huic mundo ut judicem, filium demonstrare. » Et secundùm hoc ipsa apparitio Filii Dei vox ejus dicitur, quia ei apparenti obediet tota natura ad corporum humanorum reparationem, sicut imperanti; unde « in jussu » venire dicitur I *Thess.*, IV. Et sic ejus apparitio in quantum habet vim cujusdam imperii, *vox ejus* dicitur. Et hæc vox quæcumque fit, quandoque dicitur *clamor*, quasi præconis ad judicium citantis; quandoque autem dicitur *sonus tubæ*, vel propter

evidentiam, ut in littera dicitur (IV *Sent.*), vel propter convenientiam ad usum tubæ qui erat in veteri Testamento. Tubâ enim congregabantur ad consilium, commovebantur ad prælium, et vocabantur ad festum. Resurgentes autem congregabuntur ad consilium judicii, et ad prælium quo « orbis terrarum pugnabit contra insensatos » (ut dicitur *Sap.*, V), et ad festum æternæ solemnitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Damascenus in verbis illis circa materialem causam resurrectionis tria tetigit : scilicet *voluntatem divinam*, quæ imperat; *virtutem*, quæ exequitur; et *facilitatem exequendi*, in hoc quòd *nutum* adjunxit, ad similitudinem eorum quæ in nobis sunt : illud enim valde facile est nobis facere quod statim ad dictum nostrum fit; sed multò apparet major facilitas, si ante verbum prolatum, ad primum signum voluntatis (quòd *nutus* dicitur) statim exequutio nostræ voluntatis per ministros fiat : et talis nutus est quædam causa prædictæ exequutionis, in quantum per ipsum inducuntur alii ad nostram voluntatem explendam. Nutus autem divinus, quo fiet resurrectio, nihil aliud est quàm signum ab ipso datum, cui tota natura obediet ad resurrectionem mortuorum. Et hoc signum idem est quòd *vox tubæ*, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quòd sicut formæ sacramentorum habent virtutem sanctificandi, non ex hoc quod audiuntur, sed ex hoc quod proferuntur; ita illa vox quidquid sit habebit efficaciam instrumentalem ad resuscitandum, non ex hoc quod sentitur, sed ex hoc quod profertur : sicut etiam vox ex ipsa impulsione aeris excitat dormientem solvendo organum sentiendi, non ex hoc quod cognoscatur; quia judicium de voce veniente ad aures, sequitur excitationem, et non est causa ejus.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procederet, si virtus data illi voci esset ens perfectum in natura; quia tunc quod ex ea procederet, virtutem jam naturalem factam principium haberet. Non est autem talis virtus illa, sed qualis supradicta est esse in formis sacramentorum.

ARTICULUS III.

Utrùm ad resurrectionem angeli operabuntur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd nullo modo ad resurrectionem angeli operabuntur. Quia majoris virtutis est ostensiva resurrectio mortuorum, quam generatio hominum. Sed quando homines generantur, anima non infunditur corpori mediantibus angelis. Ergo nec resurrectio, quæ est iterata conjunctio animæ et corporis, fiet ministerio angelorum.

2. Præterea, si ad aliquos angelos hoc ministerium pertineat, maximè videtur pertinere ad virtutes, quarum est miracula facere. Sed eis non ascribitur, sed archangelis, ut patet in littera (IV *Sent.*). Ergo resurrectio non fiet ministerio angelorum.

Sed contra est, quod dicitur I *Thessal.*, IV, quòd « Dominus in voce archangeli, descendet de cœlo, et mortui resurgent. » Ergo resurrectio mortuorum ministerio angelico complebitur.

(Conclusio. — In resurrectione utetur Deus ministerio angelorum in his quæ corporaliter fieri debent; quantum verò ad id quod Deus de integro animam corpori uniet corpusque ipsum glorificabit, non utetur operâ angelorum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in III *De Trin.* (cap. 4), « sicut corpora crassiora et inferiora (sive infirmiora) per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora reguntur à Deo per spiritum vitæ rationalem; » et hoc etiam Gregorius IV *Dialog.* tangit. Unde in omnibus quæ corporaliter à Deo fiunt, utitur Deus ministerio angelorum. In resurrectione autem est aliquid ad transmutationem corporum pertinens, scilicet collectio cinerum et eorum præparatio ad reparationem humani corporis : unde quantum ad hoc in resurrectione utetur Deus ministerio angelorum. Sed anima, sicut immediatè à Deo creata est, ita immediatè à Deo corpori iteratò unietur, sine aliqua operatione angelorum. Similiter etiam gloriam corporis ipse faciet absque ministerio angelorum, sicut et animam immediatè glo-

rificat. Et istud angelorum ministerium dicitur *vox*, secundùm unam expositionem quæ tangitur in littera (IV *Sentent.*, ubi suprà).

Ad primum patet solutio ex dictis.

Ad secundum dicendum, quòd ministerium istud erit principaliter unius archangeli, scilicet Michaelis, qui est princeps Ecclesiæ, sicut fuit Synagogæ (sicut dicitur *Dan.*, X), qui tamen aget ex influentia virtutum et aliorum superiorum ordinum; unde quod ipse faciet, superiores ordines quodammodo facient. Similiter inferiores angeli cooperabuntur ei circa resurrectionem singulorum, quorum custodiæ deputati fuerunt. Et sic vox illa poterit dici unus et plurium angelorum.

QUÆSTIO LXXIX.

De tempore et modo resurrectionis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de tempore et modo resurrectionis.

Circa quod quæruntur quatuor : 1° Utrùm tempus nostræ resurrectionis oporteat differri usque ad finem mundi. 2° Utrùm tempus illud sit occultum. 3° Utrùm resurrectio fiet noctis tempore. 4° Utrùm fiet subitò.

ARTICULUS I.

Utrùm tempus nostræ resurrectionis oporteat differri usque ad finem mundi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd tempus resurrectionis non oporteat differri usque ad finem mundi, ut omnes simul resurgant. Major est enim convenientia capitis ad membra, quàm membrorum ad invicem; sicut causæ ad effectus, quam effectuum ad invicem. Sed Christus, qui est caput nos-

trum, non distulit resurrectionem suam usque ad finem mundi, ut simul cum omnibus resurgeret. Ergo non oportet quòd priorum sanctorum resurrectio usque ad finem mundi differatur, ut simul cum aliis resurgant.

2. Præterea, resurrectio capitis causa est resurrectionis membrorum. Sed resurrectio quorumdam membrorum nobilium, propter vicinitatem ad caput, non est dilata usque ad finem mundi; sed statim resurrectionem Christi sequuta est, sicut piè creditur de beata Virgine et Joanne Evangelista. Ergo et aliorum resurrectio tantò propinquior erit resurrectioni Christi, quantò per gratiam et meritum magis ei fuerint conformes.

3. Præterea, status novi Testamenti est perfectior et expressiùs portat imaginem Christi, quàm status veteris Testamenti. Sed plures Patres veteris Testamenti Christo resurgente, resurrexerunt, sicut dicitur *Matth.*, XXVII, quòd « multa corpora sanctorum, qui dormierant, resurrexerunt. » Ergo videtur quòd nec sanctorum novi Testamenti resurrectio differri debeat usque ad finem mundi, ut fiat omnium simul.

4. Præterea, post finem mundi non erit aliquis annorum numerus. Sed post resurrectionem mortuorum adhuc computantur multi anni usque ad resurrectionem aliorum, ut patet *Apocal.*, XX; dicitur enim ibi : « Vidi animas decollatorum propter testimonium Jesu, et propter verbum Dei; » et infrà : « Et vixerunt et regnaverunt cum Christo mille annis; et cæteri mortuorum non vixerunt donec consummarentur mille anni. » Ergo resurrectio omnium non differtur usque ad finem mundi, ut sit omnium simul.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, XIV : « Homo cùm dormierit non resurget, donec atteratur cœlum non evigilabit, nec consurget de somno suo. » Et loquitur de somno mortis. Ergo usque ad finem mundi, quando cœlum atteretur, resurrectio hominum differtur.

Præterea, *Hebr.*, XI, dicitur : « Hi omnes, testimonio fidei probati, non acceperunt repromissionem (id est, plenam animæ et corporis beatitudinem), Deo melius aliquid pro nobis providente, ne sine nobis consummarentur, (id est perficeretur.) » Glossa : « Ut in communi gaudio omnium majus fieret gau-

dium singulorum. » Sed non erit antè resurrectio, quàm corporum glorificatio; quia « reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ, » *Philipp.*, III; et « resurrectionis filii erunt sicut angeli in cœlo, » ut patet *Matth.*, XXII. Ergo resurrectio differetur usque ad finem mundi, in quo omnes simul resurgent.

(Conclusio. — Cùm tota materia humanorum corporum subjiciatur motui cœlestium corporum, convenienter humanorum corporum resurrectio usque ad finem mundi differetur, in quo motus cœli quiescet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in III *De Trinit.* (cap. 4), « divina providentia statuit ut corpora crassiora et inferiora (sive infirmiora) per subtiliora et potentiora quodam ordine regantur. » Et ideo tota materia corporum inferiorum subjacet variationi secundùm motum cœlestium corporum: unde esset contra ordinem quem divina providentia statuit in rebus, si materia inferiorum corporum ad statum incorruptionis perduceretur, manente motu superiorum corporum. Et quia, secundùm positionem fidei, resurrectio erit in vitam immortalem conformiter Christo, qui « resurgens ex mortuis, jam non moritur, » ut dicitur *Rom.*, VI, ideo humanorum corporum resurrectio usque ad finem mundi differetur, in quo motus cœli quiescet. Et propter hoc etiam quidam philosophi, qui posuerunt motum cœli nunquam cessare, posuerunt reditum humanarum animarum ad corpora mortalia, qualia nunc habemus; sive ponerent reditum animæ ad idem corpus in fine magni anni, ut Empedocles; sive ad aliud, ut Pythagoras, qui posuit quamlibet animam quodlibet corpus ingredi, ut dicitur in I *De anima* (text. 53).

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis caput magis conveniat cum membris convenientiâ proportionis, quæ exigitur ad hoc quod in membra influat, quàm membra ad invicem; tamen caput habet causalitatem quamdam super membra, qua membra carent, et in hoc membra differunt à capite et conveniunt ad invicem. Unde resurrectio Christi exemplar quoddam nostræ resurrectionis est, ex cujus fide spes nobis de nostra resurrectione consurgit; non autem resurrectio alicujus membri Christi est causa resurrectionis cæterorum membrorum.

Et ideo Christi resurrectio debuit præcedere resurrectionem aliorum qui omnes simul resurgere debuerunt in consummatione sæculorum.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis inter membra sint quædam aliis digniora et magis capiti conformia, non tamen pertingunt ad rationem capitis, ut sint causa aliorum. Et ideo ex conformitate majori ad Christum non debetur eis quòd eorum resurrectio præcedat resurrectionem aliorum, quasi exemplar exemplatum, sicut dictum est de resurrectione Christi; sed quòd aliquibus sit hoc concessum quòd eorum resurrectio non sit usque ad communem resurrectionem dilata, est ex speciali gratiæ privilegio, non ex debito conformitatis ad Christum.

Ad tertium dicendum, quòd de illa resurrectione sanctorum cum Christo videtur dubitare Hieronymus *in Serm. de Assumpt.* : utrum scilicet, peracto resurrectionis testimonio, iterum mortui sint, ut sic eorum fuerit magis resuscitatio quædam (sicut fuit Lazari, qui iterum mortuus est) quàm vera resurrectio, qualis erit in fine mundi; an ad immortalem vitam verè resurrexerint, semper in corpore victuri, in cœlum cum Christo ascendentes corporaliter, ut Glossa dicit, *Matth.*, XXVII. Et hoc videtur probabilius, quia ad hoc quod verùm testimonium de vera resurrectione Christi proferrent, congruum fuit ut verè resurgerent, sicut Hieronymus ibi dicit. Nec eorum resurrectio propter ipsos accelerata est, sed propter resurrectionem Christi testificandam. Quod quidem testimonium erat ad fundandam fidem novi Testamenti; unde decentiùs factum est per Patres veteris Testamenti, quàm per eos qui jam novo Testamento fundato decesserunt. Tamen sciendum est quòd, etsi de resurrectione eorum in Evangelio mentio fiat ante resurrectionem Christi, tamen, ut per textum patet, intelligendum est per anticipationem esse dictum, quod frequenter historiographis accidit. Nulli enim vera resurrectione ante Christum resurrexerunt, eo quod ipse est « primitiæ dormientium, » ut dicitur I *Corinth.*, XV, quamvis fuerint aliqui resuscitati ante Christi resurrectionem, ut de Lazaro patet.

Ad quartum dicendum, quòd occasione illorum verborum,

ut Augustinus narrat lib. XX *De Civit. Dei* (cap. 7), quidam hæretici posuerunt primam resurrectionem futuram esse mortuorum, ut cum Christo mille annis in terra regnarent; unde vocati sunt *chiliastæ* quasi *millenarii*. Et ideo Augustinus ibidem ostendit verba illa esse aliter intelligenda, scilicet de resurrectione spirituali, per quam homines à peccatis dono gratiæ resurgent; secunda autem resurrectio est corporum. Regnum autem Christi dicitur Ecclesia, in qua cum Christo non solùm martyres, sed etiam alii electi regnant, ut à parte totum intelligatur. Vel regnant cum Christo in gloria, quantum ad omnes; et fit specialiter mentio de martyribus, quia ipsi præcipuè regnant mortui, qui usque ad mortem pro veritate certaverunt. Millenarius autem annorum non significat aliquem certum numerum, sed designat totum tempus quo nunc sancti cum Christo regnant; quia numerus millenarius designat universitatem magis quàm centenarius, eo quod centenarius est quadratum denarii, sed millenarius est numerus solidus, ex duplici ductu denarii in seipsum surgens; quia *decies decem*, centum sunt; et *centum decies*, mille sunt. Et similiter in *Psalm.* CIV dicitur : « Verbi quod mandavit in mille generationes, » id est in omnes.

ARTICULUS II.

Utrùm tempus resurrectionis nostræ sit occultum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd tempus illud non sit occultum. Quia cujus principium est determinatum et scitum, ejus finis potest determinatè sciri; eo quod « omnia mensurantur quadam periodo, » ut dicitur in II *De Generatione* (text. 59). Sed principium mundi determinatè scitur. Ergo et finis ipsius potest determinatè sciri. Tunc autem erit tempus resurrectionis et judicii. Ergo tempus illud non est occultum.

2. Præterea, *Apocal.*, XII, dicitur quòd « mulier (per quam Ecclesia significatur) habet locum paratum à Deo, in quo pascatur diebus mille ducentis sexaginta; » *Danielis* etiam XII, ponitur quidam determinatus numerus dierum per

quos anni significari videntur, secundùm illud *Ezech.*, IV : « Diem pro anno (diem, inquam pro anno) dedi tibi. » Ergo ex sacra Scriptura potest sciri determinatè finis mundi et resurrectionis tempus.

3. Præterea, status novi Testamenti præfiguratus fuit in veteri Testamento. Sed scimus determinatè tempus in quo vetus Testamentum statum habuit. Ergo et potest sciri tempus determinatè in quo novum Testamentum statum habuit. Sed novum Testamentum habebit statum usque ad finem mundi; unde dicitur *Matth.*, ult. : « Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi. » Ergo potest sciri determinatè finis mundi et resurrectionis tempus.

Sed contra, illud quod est ignotum angelis, multò magis hominibus est occultum; quia ea ad quæ homines naturali ratione pertingere possunt, multò limpidiùs et certiùs angeli naturali cognitione cognoscunt; similiter etiam revelationes hominibus non fiunt nisi mediantibus angelis, ut patet per Dionysium, cap. IV *Cœlest. Hierarch.* Sed angeli nesciunt tempus determinate, ut patet *Matth.*, XXIV : « De die illa et hora nemo scit, neque angeli cœlorum. » Ergo tempus illud est hominibus occultum.

Præterea, apostoli fuerunt magis conscii secretorum Dei, quàm alii sequentes; quia ut dicitur *Rom.*, VIII : « Ipsi primitias Spiritûs habuerunt. » Glossa : « Tempore prius et cæteris abundantius. » Sed eis de hoc ipso quærentibus dictum est à Domino, *Act.*, I : « Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quæ Pater posuit in sua potestate. » Ergo multò magis est aliis occultum.

(CONCLUSIO. — Ut ad occurrendum Christo semper solliciti ac parati omnes sint, tempus futuræ resurrectionis nec naturali ratione nec revelatione divina numerari cognoscive potest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. XXXVIII *Quæstionum* (qu. 58), « ætas ultima generis humani, quæ incipit à Domini adventu usque ad finem sæculi, quibus generationibus computetur, incertum est; sicut etiam senectus, quæ est ultima ætas hominis, non habet determinatum tempus secundùm mensuram aliarum, cùm quandoque

sola tantum teneat temporis quantum reliquæ ætates omnes. » Hujus autem ratio est, quia determinatus numerus futuri temporis sciri non potest, nisi vel per revelationem, vel per naturalem rationem. Tempus autem quod erit usque ad resurrectionem, numerari non potest naturali ratione; quia simul erit resurrectio et finis motûs cœli, ut dictum est (art. 1). Ex motu autem accipitur numerus omnium quæ determinato tempore per naturalem rationem futura prævidentur; ex motu autem cœli non potest cognosci finis ejus, quia cùm sit circularis, ex hoc ipso habet quod secundùm naturam suam possit in perpetuum durare: unde naturali ratione tempus quod erit usque ad resurrectionem, numerari non potest. Similiter etiam per revelationem haberi non potest, ideo ut omnes sint solliciti et parati ad Christo occurrendum. Et propter hoc etiam apostolis de hoc quærentibus respondit Christus, *Act.*, I: « Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quæ Pater posuit in sua potestate. » In quo, ut Augustinus dicit XVIII *De Civ. Dei* (cap. 53), « omnium de hac re calculantium digitos resolvit et quiescere jubet. » Quod enim apostolis quærentibus noluit indicare, nec aliis revelabit: unde omnes illi qui tempus prædictum numerare voluerunt, hactenus falsi sunt inventi. Quidam enim (ut Augustinus dicit ibidem) dixerunt ab ascensione Domini usque ad ultimum ejus adventum quadringentos annos posse compleri, alii quingentos, alii mille; quorum falsitas patet. Et patebit similiter eorum qui adhuc computare non cessant.

Ad primum ergo dicendum, quòd quorum finis cognoscitur principio noto, oportet mensuram nobis esse cognitam. Et ideo cognito principio alicujus rei, cujus duratio mensuratur motu cœli, possumus cognoscere ejus finem, eo quod motus cœli est nobis notus. Sed mensura durationis motûs cœli est sola divina dispositio, quæ est nobis occulta: et ideo quantumcumque sciamus principium ejus, finem scire non possumus.

Ad secundum dicendum, quòd per mille ducentos sexaginta dies, de quibus fit mentio *Apocal.*, XII, significatur omne tempus in quo Ecclesia durat, et non determinatur aliquis numerus annorum; et hoc ideo, quia prædicatio Christi, super

quam fundatur Ecclesia, duravit tribus annis cum dimidio, quod tempus ferè continet æqualem numerum dierum numero prædicto. Et similiter etiam numerus eorum qui in Daniele ponitur, non est referendus ad numerum aliquem annorum, qui sint usque ad finem mundi vel usque ad prædicationem Antichristi; sed debet referri ad tempus quo prædicabit Antichristus, et quo persecutio ejus durabit.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis status novi Testamenti in generali sit præfiguratus per statum veteris Testamenti, non tamen oportet quòd singula respondeant singulis, præcipuè cùm in Christo omnes figuræ veteris Testamenti fuerint completæ. Et ideo Augustinus, XVIII *De Civit. Dei* (cap. 52), respondet quibusdam qui volebant accipere numerum persecutionum quas Ecclesia passa est et passura, ex numero plagarum Ægypti, dicens : « Ego illâ re gestâ in Ægypto istas persecutiones propheticè significatas esse non arbitror; quamvis ab eis qui hoc putant, exquisitè et ingeniosè illa singula his singulis comparata videantur, non prophetico spiritu, sed conjecturâ mentis humanæ, quæ aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur. » Et similiter videtur esse de dictis Abbatis Joachim, qui per tales conjecturas de futuris aliqua vera prædixit, et in aliquibus deceptus fuit.

ARTICULUS III.

Utrùm resurrectio futura sit in noctis tempore.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd resurrectio non erit in noctis tempore. Quia resurrectio non erit « donec atteratur cœlum, » ut dicitur *Job*, XIV. Sed cessante motu cœli, quod dicitur ejus attritio, non erit tempus, nec nox, nec dies. Ergo resurrectio non erit in nocte.

2. Præterea, finis uniuscujusque rei debet esse perfectissimus. Sed tunc erit finis temporis; unde in *Apoc.* dicitur, quòd « tempus ampliùs non erit. » Ergo tunc debet esse tempus in sui optima dispositione, et ita debet esse dies.

3. Præterea, qualitas temporis debet respondere his quæ geruntur in tempore; unde *Joan.*, XIII, 30 mentio de nocte

quando Judas exivit à consortio lucis. Sed tunc erit perfecta manifestatio omnium quæ nunc latent, quia « cùm venerit Dominus, illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium, » ut dicitur I *Cor.*, IV. Ergo debet esse in die.

Sed contra, resurrectio Christi est exemplar nostræ resurrectionis. Sed resurrectio Christi fuit in nocte, ut Gregorius dicit in *Homil. Paschali* (seu XXI, super evangelia quæ in festo Paschæ legitur). Ergo et nostra resurrectio nocturno tempore erit.

Præterea, adventus Domini comparatur adventui furis in domum, ut patet *Luc.*, XXII. Sed fur in tempore noctis in domum venit. Ergo et Dominus tempore nocturno veniet. Sed veniente ipso fiet resurrectio, ut dictum est. Ergo fiet resurrectio tempore nocturno.

(Conclusio. — Etsi tempus futuræ resurrectionis determinatè præcognosci numerarive non possit, tamen probabiliter dicitur resurrectio futura in crepusculo, ut ad idem punctum redeant sol et luna in quo creata creduntur.)

Respondeo dicendum, quòd determinata hora temporis qua fiet resurrectio, sciri pro certo non potest, ut in littera dicitur (IV *Sent.*); tamen satis probabiliter à quibusdam dicitur quòd resurrectio erit quasi in crepusculo, sole existente in Oriente, et lunâ in Occidente, quia in tali dispositione sol et luna creduntur esse creata, ut sic eorum circulatio compleatur penitùs per reditum ad idem punctum. Unde de Christo dicitur quod tali horâ resurrexit.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando resurrectio erit, non erit tempus, sed finis temporis, quia in eodem instanti in quo cessabit motus cœli, erit resurrectio mortuorum. Et tamen erit situs siderum secundùm dispositionem qua se habent nunc, in aliqua determinata hora : et secundùm hoc dicitur resurrectio futura tali vel tali horâ.

Ad secundum dicendum, quòd optima dispositio temporis dicitur esse in meridie propter illuminationem solis. Sed tunc, « civitas Dei non egebit neque sole neque lunâ, quia claritas Dei illuminabit eam, » ut dicitur *Apoc.*, ult. Et ideo quantum ad hoc non refert utrùm in die vel in nocte resurrectio fiat.

Ad tertium dicendum, quòd tempori illi congruit manifestatio, quantum ad ea quæ tunc gerentur; et occultatio, quantum ad determinationem ipsius temporis. Et ideo utrumque congruè fieri potest, ut scilicet sit resurrectio in die vel in nocte.

ARTICULUS IV.

Utrùm resurrectio futura sit subitò vel successivè.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd resurrectio non fiet subitò, sed successivè. Quia *Ezech.*, XXXVII, prænuntiatur resurrectio mortuorum, ubi dicitur : « Accesserunt ossa ad ossa, et vidi, et ecce super ea nervi et carnes ascenderunt, et extenta est in eis cutis desuper, et spiritum non habebant. » Ergo reparatio corporum præcedet tempore conjunctionem animarum; et sic resurrectio non erit subitò.

2. Præterea, illud ad quod exiguntur plures actiones se consequentes, non potest subitò fieri. Sed ad resurrectionem exiguntur plures actiones se consequentes, scilicet collectio cinerum, reformatio corporis et infusio animæ. Ergo resurrectio non fiet subitò.

3. Præterea, omnis sonus tempore mensuratur. Sed sonus tubæ erit causa resurrectionis, ut dictum est (qu. 78, art. 2). Ergo resurrectio fiet in tempore, et non subitò.

4. Præterea, nullus localis motus potest esse subitò, ut dicitur in lib. *De sensu et sensato* (text. 16, seu cap. 7). Sed ad resurrectionem exigitur aliquis motus localis, in collectione cinerum. Ergo non fiet subitò.

Sed contra est, quod dicitur I *Corinth.*, XV : « Omnes quidem resurgemus, in momento, in ictu oculi. » Ergo resurrectio erit subitò.

Præterea, virtus infinita subitò operatur. Sed sicut Damascenus dicit lib. IV *De fide orthod.*, cap. 28 : « Credo resurrectionem futuram divinâ virtute, » de qua constat quòd sit infinita. Ergo resurrectio erit subitò.

(Conclusio. — Respectu eorum quæ in resurrectione agentur, virtute divinâ immediatè resurrectio fiet subitò; ratione verò eorum quæ fient ministerio angelorum, fiet successivè.)

Respondeo dicendum, quòd in resurrectione aliquid fiet ministerio angelorum, et aliquid virtute divinâ immediatè, ut dictum est. Illud ergo quod fiet ministerio angelorum, non erit in instanti, si *instans* dicatur indivisibile temporis; erit tamen in instanti, si *instans* accipiatur pro tempore imperceptibili. Illud autem quod fiet virtute divinâ immediate, fiet subitò, scilicet in termino temporis quo angelorum opus complebitur, quia virtus superior inferiorem ad perfectionem adducit.

Ad primum ergo dicendum, quòd Ezechiel loquebatur populo rudi, sicut et Moyses. Unde sicut Moses distinxit opera sex dierum per dies, ut rudis populus capere posset, quamvis omnia simul sint facta secundùm Augustinum, ita Ezechiel diversa quæ in resurrectione futura sunt, expressit, quamvis omnia simul sint futura in instanti.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis illæ operationes sint se invicem consequentes naturâ, sunt tamen simul tempore; quia vel sunt in eodem instanti, vel una est in instanti ad quod alia terminatur.

Ad tertium dicendum, quòd idem videtur esse dicendum de sono illo et de formis sacramentorum, scilicet quòd in ultimo instanti sonus effectum suum habebit.

Ad quartum dicendum, quòd congregatio cinerum quæ sine motu locali esse non potest, fiet ministerio angelorum : et ideo erit in tempore, sed imperceptibili, propter facilitatem operandi quæ competit angelis.

QUÆSTIO LXXX.

De termino a quo *resurrectionis, in tres articulos divisa.*

Deinde considerandum est de termino *à quo* resurrectionis.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm mors sit terminus *à quo* resurrectionis in omnibus. 2° Utrùm cineres vel pr

res. 3° Utrùm illi pulveres habeant naturalem inclinationem ad animam.

ARTICULUS I.

Utrùm mors erit terminus à quo *resurrectionis in omnibus.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd mors non erit terminus *à quo* resurrectionis in omnibus. Quia quidam non morientur, sed immortalitate supervestientur; dicitur enim in Symbolo quòd Dominus « venturus est judicare vivos et mortuos. » Hoc autem non potest intelligi quantum ad tempus judicii, quia tunc erunt omnes vivi. Ergo oportet quòd referatur hæc distinctio ad tempus præcedens, et ita non omnes ante judicium morientur.

2. Præterea, naturale et commune desiderium non potest esse vacuum et inane, quin in aliquibus expleatur. Sed secundùm Apostolum II *Cor.*, V, hoc est commune desiderium, quòd « nolumus expoliari, sed supervestiri. » Ergo aliqui erunt qui nunquam expoliabuntur corpore per mortem, sed supervestientur glorià resurrectionis.

3. Præterea, Augustinus in *Enchir.*, cap. CXV, dicit quòd quatuor ultimæ petitiones dominicæ orationis ad præsentem vitam pertinent; quarum una est : « Dimitte nobis debita nostra; » ergo Ecclesia petit in hac vita sibi omnia debita relaxari. Sed Ecclesiæ oratio non potest esse cassa quin exaudiatur; *Joan.*, XVI : « Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis; » ergo Ecclesia in aliquo hujus vitæ tempore omnium debitorum remissionem consequetur. Sed unum de debitis, quo pro peccato primi parentis astringimur, est quòd nascamur in originali peccato : ergo aliquando hoc Ecclesiæ Deus præstabit quòd homines sine originali peccato nascentur. Sed mors est pœna originalis peccati : ergo aliqui homines erunt in fine mundi, qui non morientur; et sic idem quod priùs.

3. Præterea, via compendiosior est semper sapienti magis eligenda. Sed compendiosior via est quòd homines qui invenientur vivi in impassibilitatem resurrectionis transferantur, quàm quod priùs moriantur, et postea resurgant à morte in

immortalitatem. Ergo Deus, qui est summè sapiens, hanc viam eliget in his qui vivi invenientur; et sic idem quod priùs.

Sed contra, I. *Cor.*, XV : « Quod seminas, non vivificatur nisi priùs moriatur; » et loquitur sub similitudine seminis de resurrectione corporum. Ergo corpora à morte resurgent.

Præterea, I. *Corinth.*, XV : « Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. » Sed in Christo omnes vivificabuntur. Ergo in Adam omnes morientur; et sic resurrectio omnium erit à morte.

(Conclusio. — Quia omnes homines Dei sententiâ morti adjudicati sunt propter peccatum, et Scriptura testatur omnium resurrectionem fore (quæ fieri non potest, nisi priùs omnes moriantur) et ordini naturæ convenit, ut nihil in novitatem reducatur nisi per corruptionem, necessarium est fateri omnes morituros et à morte resurrecturos esse.

Respondeo dicendum, quòd super hac quæstione variè loquuntur sancti, ut in littera patet (IV *Sentent.* ubi suprà); tamen securior est hæc et communior opinio, quòd omnes morientur et à morte resurgent; et hoc propter tria. Primò, quia magis concordat divinæ justitiæ, quæ humanam naturam pro peccato primi parentis damnavit, ut omnes qui per actum naturæ ab eo originem ducerent, infectionem originalis peccati contraherent, et per consequens mortis debitores essent. Secundò, quia magis concordat divinæ Scripturæ, quæ omnium futuram resurrectionem prædicit; resurrectio autem propriè non est nisi « ejus quod cecidit et dissolutum est, » ut Damascenus dicit (ubi suprà). Tertiò, quia magis concordat cum ordine naturæ, in quo invenimus quòd illud quod corruptum et vitiatum est, in suam novitatem non reducitur, nisi corruptione mediante, sicut acetum non fit vinum, nisi aceto corrupto, et in humorem vitis transeunte : unde cùm natura humana in defectum necessitatis moriendi devenerit, non erit reditus ad immortalitatem, nisi mediante morte. Convenit etiam ordini naturæ propter aliam rationem : quia ut in VIII *Physic.* dicitur, « motus cœli est ut vita quædam naturâ omnibus existentibus, » sicut etiam motus cordis, totius corporis vita quædam est. Unde sicut cessante motu cordis, omnia mem-

mortificantur; ita cessante motu cœli, non potest aliquid vivum remanere illâ vitâ quæ ex influentia illius motus conservabatur; talis autem est vita qua nunc degimus : unde oportet quòd ex hac vita discedant, qui post motum cœli quiescentem victuri sunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd distinctio illa mortuorum et vivorum non est referenda ad ipsum judicii tempus, neque ad totum tempus præteritum, quia omnes judicandi aliquo tempore fuerunt vivi et aliquo tempore mortui; sed ad illud tempus determinatum quod immediatè judicium præcedet, quando scilicet judicii signa incipient apparere.

Ad secundum dicendum, quòd perfectum sanctorum desiderium non potest esse vacuum; sed nihil prohibet desiderium conditionatum eorum vacuum esse. Et tale desiderium est quo « nolumus exspoliari, sed supervestiri, » scilicet si possibile sit. Et hoc desiderium à quibusdam *velleitas* dicitur.

Ad tertium dicendum, quòd hoc est erroneum dicere quòd aliquis sine peccato originali concipiatur præter Christum; quia illi qui sine peccato originali conciperentur, non indigerent redemptione quæ facta est per Christum, et sic Christus non esset omnium hominum redemptor. Nec potest dici quòd non hac redemptione indiguerunt, quia præstitum fuit eis ut sine peccato conciperentur; quia vel illa gratia facta est parentibus, ut in eis vitium naturæ sanaretur, quo manente, sine originali peccato generare non possent; vel ipsi naturæ, quæ sanata est; oportet autem ponere quòd quilibet personalite redemptione Christi indigeat, non solùm ratione naturæ. Liberari autem à malo vel à debito absolvi non potest, nisi qui debitum incurrit vel in malum dejectus fuit : et ideo non possent omnes fructum dominicæ orationis in seipsis percipere, nisi omnes debitores nascerentur et malo subjecti; unde dimissio debitorum vel liberatio à malo non potest intelligi quòd aliquis sine debito vel immunis à malo nascatur, sed quia cum debito natus, postea per gratiam Christi liberatur. Nec etiam sequitur, si potest sine errore poni quod aliqui non moriantur, quod sine originali nascantur, licèt mors sit pœna peccati originalis : quia Deus potest ex misericordia relaxare alicui pœnam ad quam obligatur ex culpa præterita, sicut

adulteram sine pœna dimisit, *Joan.*, VIII. Et similiter poterit à morte liberare eos qui reatum mortis contraxerunt, cum originali nascendo. Et sic non sequitur : « Si non morientur, ergo nascuntur sine originali peccato. »

Ad quartum dicendum, quòd non semper via compendiosior est magis eligenda, sed solùm quando est magis vel æqualiter accommoda ad finem consequendum. Et sic non est hic, ut ex dictis patet.

ARTICULUS II.

Utrùm omnium resurrectio erit à cineribus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non omnium resurrectio erit à cineribus. Resurrectio enim Christi est exemplar nostræ resurrectionis. Sed resurrectio ejus non fuit à cineribus; quia « caro ejus non vidit corruptionem, » ut dicitur in *Psalm.* XV et *Act.*, II. Ergo nec resurrectio omnium erit ex cineribus.

2. Præterea, corpus hominis non semper comburitur. Sed in cineres non potest aliquid resolvi, nisi per combustionem. Ergo non omnes à cineribus resurgent.

3. Præterea, corpus hominis mortui non statim post mortem in cinerem redigitur. Sed quidam statim post mortem resurgent, ut in littera dicitur (IV *Sentent.*), scilicet illi qui vivi invenientur. Ergo non omnes resurgent à cineribus.

4. Præterea, terminus *à quo* respondet termino *ad quem*. Sed terminus *ad quem* resurrectionis non est idem in bonis et malis; I *Cor.*, XV : « Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur. » Ergo nec est idem terminus *à quo;* et sic, si mali resurgent à cineribus, boni à cineribus non resurgent.

Sed contra est, quod dicit Haymo : « Omnes in originali peccato natos tenet hæc sententia : Terra es, et in terram ibis. » Sed omnes qui in communi resurrectione resurgent, fuerunt nati in peccato originali, vel nativitate ex utero, vel saltem nativitate in utero. Ergo omnes à cineribus resurgent.

Præterea, multa sunt in corpore humano quæ non sunt de-

veritate humanæ naturæ. Sed omnia illa auferentur. Ergo oportet omnia corpora in cinerem resolvi.

(CONCLUSIO. — Cùm non solùm resurrectionem, sed et corporum reformationem Scriptura prænuntiet, ex auctoritate Scripturæ et ordine naturæ necessariò asseritur, resurrectionem omnium fore à cineribus.)

Respondeo dicendum, quòd eisdem rationibus quibus ostensum est (art. 1), omnes à morte resurgere, est etiam ostendendum quòd omnes resurgent à cineribus in communi resurrectione, nisi aliquibus ex speciali privilegio gratiæ sit indultum contrarium, sicut et resurrectionis acceleratio. Scriptura enim sacra sicut resurrectionem prænuntiat, ita et corporum reformationem, *ad Philipp.*, III. Et ideo oportet quòd sicut omnes moriuntur ad hoc quod omnes verè resurgere possint, ita omnium corpora dissolvantur ad hoc quod omnium corpora reformari possint : sicut enim in pœnam hominis mors à divina justitia est inflicta, ita et corporis resurrectio, ut patet *Gen.*, III : « Terrâ es et in terram ibis. » Similiter ordo naturæ exigit ut non solùm animæ et corporis conjunctio solvatur, sed etiam elementorum commixtio; sicut etiam acetum non potest in vini qualitatem reduci, nisi priùs factâ resolutione in materiam præjacentem : ipsa enim elementorum commixtio ex motu cœli causatur et conservatur, quo cessante, omnia mixta in pura elementa resolventur.

Ad primum ergo dicendum, quòd resurrectio Christi est exemplar nostræ resurrectionis, quoad terminum *ad quem*, non autem quoad terminum *à quo*.

Ad secundum dicendum, quòd per cineres intelliguntur omnes reliquiæ quæ remanent humano corpore resoluto, duplici ratione. Primò, quia communis mos erat apud antiquos corpora mortuorum comburere et cineres reservare; unde inolevit modus loquendi, ut ea in quæ corpus humanum resolvitur, *cineres* dicantur. Secundò, propter causam resolutionis, quæ est incendium fomitis quo corpus humanum radicitùs est infectum; unde ad purgationem hujusmodi infectionis oportet usque ad prima componentia corpus humanum resolvi; quod autem propter incendium resolvitur, dicitur in cineres resolvi : et ideo ea in quæ corpus humanum resolvitur, *cineres* dicuntur.

Ad tertium dicendum, quòd ille ignis qui faciem mundi purgabit, poterit statim corpora eorum qui vivi invenientur, usque ad cineres resolvere, sicut et alia mixta resolvet in materiam præjacentem.

Ad quartum dicendum, quòd motus non accipit speciem à termino *à quo*, sed à termino *ad quem*. Et ideo resurrectio sanctorum, quæ erit gloriosa, oportet quòd differat à resurrectione impiorum, quæ non erit gloriosa, penes terminum *ad quem*, non autem penes terminum *à quo*. Contingit autem frequenter non esse eumdem terminum *ad quem*, existente eodem termino *à quo*, sicut de nigredine potest aliquid moveri in albedinem et in pallorem.

ARTICULUS III.

Utrùm pulveres illi ex quibus humanum corpus reparabitur, aliquam habeant inclinationem naturalem ad animam quæ eis conjungetur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd pulveres illi ex quibus corpus humanum reparabitur, aliquam habeant inclinationem naturalem ad animam quæ eis conjungetur. Si enim nullam inclinationem haberent ad animam, eodem modo se haberent ad illam animam, sicut alii pulveres. Ergo non esset differentia, utrùm ex illis vel aliis pulveribus reficeretur corpus animæ conjungendum : quod falsum est.

2. Præterea, major est dependentia corporis ad animam, quàm animæ ad corpus. Sed anima separata à corpore adhuc habet aliquam dependentiam ad corpus; unde retardatur ejus motus in Deum propter appetitum corporis, ut dicit Augustinus. Ergo multò fortiùs corpus separatum ab anima, adhuc habet naturalem inclinationem ad animam illam.

3. Præterea, *Job*, XX, dicitur : « Ossa ejus implebuntur vitiis adolescentiæ ejus, et cum eo in pulvere dormient. » Sed vitia non sunt nisi in anima. Ergo adhuc in illis pulveribus remanebit aliqua naturalis inclinatio ad animam.

Sed contra, corpus humanum potest resolvi ad ipsa elementa, vel etiam in carnes aliorum animalium converti. Sed elementa sunt homogenea, et similiter caro leonis vel alte-

rius animalis. Cùm ergo in aliis partibus elementorum, vel animalium non sit aliqua inclinatio naturalis ad illam animam, nec in illis partibus in quas conversum est corpus humanum, erit aliqua inclinatio ad animam. Prima propositio patet per auctoritatem Augustini in *Enchirid.* (cap. 88) : « Corpus humanum, in quamcumque aliorum corporum substantiam vel in ipsa elementa vertatur, in quorumcumque animalium (etiam hominum) cibum cedat carnemque vertatur, illi animæ humanæ in puncto temporis cedet, quæ illud priùs ut homo fieret, viveret et cresceret, animavit.

Præterea, cuilibet inclinationi naturali respondet aliquod agens naturale; aliàs natura deficeret in necessariis. Sed à nullo agente naturali possunt prædicti pulveres eidem animæ iteratò conjungi. Ergo in eis non est aliqua naturalis inclinatio ad prædictam conjunctionem.

(Conclusio. — Cùm cineres illi solùm ex divinæ providentiæ ordine de integro animæ conjungantur in mortuorum resurrectione, nulla est in illis cineribus ad prædictam conjunctionem naturalis inclinatio.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt quòd corpus humanum nunquam resolvitur usque ad elementa; et ita semper in cineribus manet aliqua vis addita elementis, quæ facit naturalem inclinationem ad eamdem animam. Sed hæc positio contrariatur auctoritati Augustini inductæ, et sensui, et rationi; quia « omnia composita ex contrariis possibile est in ea resolvi ex quibus componuntur. » Et ideò alii dicunt quod illæ partes elementorum in quas humanum corpus resolvitur, retinent plus de luce, ex hoc quod fuerunt animæ humanæ conjunctæ, et ex hoc habent quamdam inclinationem ad animas humanas. Sed hoc iterum frivolum est, quia partes elementorum sunt ejusdem naturæ, et æqualiter habent participationem lucis et obscuritatis. Et ideo aliter dicendum est quòd in cineribus illis nulla est inclinatio naturalis ad resurrectionem, sed solùm ex ordine divinæ providentiæ, quæ statuit illos cineres iterum animæ conjungi; et ex hoc provenit, quòd illæ partes elementorum iteratò conjungentur, et non aliæ.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd anima separata à corpore manet in eadem natura quam habebat cùm corpori esset unita, quod de corpore non contingit. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd verbum illud Job non est intelligendum quod vitia actu maneant in pulveribus mortuorum, sed secundùm ordinem divinæ justitiæ, quo sunt deputati cineres illi ad corporis reparationem, quod pro peccatis commissis cruciabitur in æternum.

QUÆSTIO LXXXI.

De conditionibus resurgentium, et primo de eorum identitate, in tres articulos divisa.

Consequenter agendum est de conditionibus resurgentium. Ubi prima consideratio erit de his quæ communiter ad bonos et malos pertinent; secunda, de his quæ tantùm ad bonos pertinent; tertia, de his quæ spectant tantùm ad malos.

Ad bonos autem et malos communiter tria pertinent : scilicet ipsorum identitas, integritas et qualitas; et primò videndum est de resurgentium identitate; secundò, de corporum integritate; tertiò, de ipsorum qualitate.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm idem numero corpus resurget. 2° Utrùm idem numero homo. 3° Utrùm oporteat eosdem pulveres ad easdem partes in quibus ante fuerant, reverti.

ARTICULUS I.

Utrùm anima idem corpus numero resumat in resurrectione.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non idem numero corpus anima resumet in resurrectione. I *Cor.*, XV : « Non corpus quod futurum est, seminas, sed nudum granum. » Sed Apostolus ibi comparat mortem seminationi, et resurrectionem

pullulationi. Ergo non idem corpus quod per mortem deponitur, in resurrectione resumitur.

2. Præterea, cuilibet formæ aptatur materia secundùm suam conditionem, et similiter cuilibet agenti instrumentum. Sed corpus comparatur ad animam, sicut materia ad formam, et sicut instrumentum ad agentem. Cùm ergo anima in resurrectione non sit ejusdem conditionis, sicut modò est, quia vel transfertur totaliter in cœlestem vitam, cui inhæsit vivens in mundo; vel deprimitur in brutalem, si brutaliter in hoc mundo vixit, videtur quòd non resumet idem corpus, sed vel cœleste vel brutale.

3. Præterea, corpus humanum usque ad elementa post mortem resolvitur, ut dictum est suprà (qu. 80, art. 3). Sed illæ partes elementorum in quas corpus humanum resolutum est, non conveniunt cum humano corpore quod in eas resolutum est, nisi in materia prima, quo modo quælibet aliæ partes elementorum cum prædicto corpore conveniunt; si autem ex aliis partibus elementorum corpus formaretur, non diceretur idem numero. Ergo nec si ex illis partibus reparetur corpus, erit numero idem.

4. Præterea, impossibile est illud esse idem numero, cujus partes essentiales sunt aliæ numero. Sed forma mixti, quæ est essentialis pars corporis humani, sicut forma ejus, non poterit eadem numero resumi. Ergo corpus non erit idem numero. — Probatio mediæ : Illud quod penitus cedit in non ens, non potest idem numero resumi, quod patet ex hoc quòd non potest esse idem numero, cujus est *esse* diversum; sed *esse* interruptum, quod est actus entis, est diversum, sicut et quilibet alius actus interruptus. Sed forma mixtionis cedit penitus in non ens per mortem, cùm sit forma corporalis; et similiter qualitates contrariæ, ex quibus fit mixtio. Ergo forma mixtionis non redit eadem numero.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, XIX : « In carne mea videbo Deum Salvatorem meum. » Loquitur autem de visione post resurrectionem; quod patet ex hoc quod præcedit : « In novissimo die de terra surrecturus sum. » Ergo idem numero corpus resurget.

Præterea, sicut Damascenus dicit in IV. lib. (cap. 28),

« resurrectio est ejus quod cecidit, secunda surrectio. » Sed hoc corpus quod nunc gerimus, per mortem cecidit. Ergo idem numero resurget.

(CONCLUSIO. — Cùm resurrectio dici non possit nisi anima ad idem corpus redeat, in resurrectione anima idem numero corpus resumet.)

Respondeo dicendum, quòd circa hanc quæstionem et philosophi erraverunt, et quidam hæretici moderni errant. Quidam enim philosophi (apud Aristotelem, lib. II *De anima*, text. 77) posuerunt animas à corpore separatas iteratò corporibus conjungi; sed errabant in hoc, quantum ad duo : primò quidem quantum ad modum conjunctionis, quia quidam ponebant animam separatam corpori iterum conjungi naturaliter per viam generationis; secundò, quantum ad corpus cui conjungebatur, quia ponebant quòd secunda conjunctio non erat ad idem corpus numero quod per mortem depositum est, sed ad aliud quandoque idem specie, quandoque autem diversum. Ad diversum quidem, quando anima in corpore existens præter rationis ordinem vitam duxerat; unde transibat post mortem de corpore hominis in corpus alterius animalis, cujus moribus vivendo se conformavit, sicut in corpus canis propter luxuriam, in corpus leonis propter rapinam et violentiam, et sic de aliis. Sed in corpus ejusdem speciei, quando anima benè in corpore vivens, post mortem aliquâ felicitate perfuncta, post aliqua sæcula incipiebat ad corpus velle redire, et sic iterum corpori conjungebatur humano. Sed hæc opinio ex duabus falsis radicibus venit. Quarum prima est, quia dicebant quòd anima non conjungitur corpori essentialiter, sicut forma materiæ, sed solùm accidentaliter, sicut motor mobili, aut sicut homo vestimento; et ideo ponere poterant quòd anima præexsistebat antequam corpori generato infunderetur in generatione naturali, et iterum quòd diversis corporibus uniretur. Secunda est, quia ponebant intellectum non differre à sensu nisi accidentaliter, ut scilicet homo diceretur intellectum habere præ aliis animalibus, quia in eo propter optimam corporis complexionem vis sensitiva ampliùs viget; unde poterant ponere quòd anima hominis in corpus animalis bruti transiret, præcipuè factâ immutatione animæ humanæ ad effectus brutales.

Sed duæ prædictæ radices destruuntur à Philosopho in libro *De anima* (text. 150 ac deinceps), quibus destructis patet falsitas prædictæ positionis. Et simili modo destruuntur errores quorumdam hæreticorum, quorum quidam in prædictas opiniones philosophorum inciderunt; quidam autem posuerunt animas iteratò conjungi corporibus cœlestibus, vel etiam corporibus in modum venti subtilibus, ut Gregorius de quodam Episcopo Constantinopolitano narrat, exponens illud *Job*, IXX : « In carne mea videbo Deum, » etc. Et præter hoc prædicti errores hæreticorum destrui possunt ex hoc quòd veritati resurrectionis præjudicant, quam sacra Scriptura profitetur. Non enim resurrectio dici potest, nisi anima ad idem corpus redeat, quia resurrectio est *iterata surrectio;* ejusdem autem est surgere et cadere. Unde resurrectio magis respicit corpus quod post mortem cadit, quàm animam quæ post mortem vivit; et ita si non est idem corpus quod anima resumit, nec dicetur *resurrectio,* sed magis *novi corporis assumptio.*

Ad primum ergo dicendum, quòd similitudo non currit per omnia, sed quantum ad aliquid. In seminatione enim grani granum seminatum et natum non est idem numero, nec eodem modo se habens; cùm primò seminatum fuerit absque folliculis, cum quibus tamen nascitur. Corpus autem resurgens erit idem numero, sed alio modo se habens; quia fuit mortale, et surget immortale.

Ad secundum dicendum, quòd differentia quæ est inter animam resurgentis et animam in hoc mundo viventis, non est secundùm aliquid essentiale, sed secundùm gloriam et miseriam, quæ differentiam accidentalem faciunt. Unde non oportet quòd aliud corpus numero resurgat, sed alio modo se habens, ut respondeat proportionabiliter differentia corporum differentiæ animarum.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod intelligitur in materia ante formam, remanet in materia post corruptionem, quia remoto posteriori, adhuc potest remanere prius. Oportet autem, ut Commentator dicit in I. *Physicorum* (text. 63) et in libro *De substantia orbis* (cap. 1 et deinceps), in materia generabilium et corruptibilium ante formam substantia-

lem intelligere dimensiones non terminatas, secundùm quas attenditur divisio materiæ, ut diversas formas in diversis partibus recipere possit. Unde et post separationem substantialis formæ à materia, adhuc dimensiones illæ manent eædem ; et sic materia sub illis dimensionibus exsistens, quamcumque formam accipiat, habet majorem identitatem ad illud quod ex ea generatum fuerat, quàm aliqua pars alia materiæ sub quacumque forma exsistens. Et sic eadem materia ad corpus humanum reparandum reducetur, quæ priùs materia ejus fuit.

Ad quartum dicendum, quòd sicut qualitas simplex non est forma substantialis elementi, sed accidens proprium ejus, et dispositio per quam materia efficitur propria tali formæ ; ita forma mixtionis, quæ est qualitas resultans ex qualitatibus simplicibus ad medium venientibus, non est forma substantialis corporis mixti, sed est accidens proprium et dispositio per quam materia sit necessaria ad formam. Corpus autem humanum præter hanc formam mixtionis non habet aliquam formam substantialem nisi animam rationalem. Quia si haberet aliam formam substantialem priorem, illa daret ei *esse* substantiale, et sic per eam constitueretur in genere substantiæ. Unde anima jam adveniret corpori constituto in genere substantiæ ; et sic comparatio animæ ad corpus esset sicut comparatio formarum artificialium ad suas materias, quantum ad hoc quod constituuntur in genere substantiæ per suam materiam ; unde conjunctio animæ ad corpus esset accidentalis : quod est error antiquorum philosophorum à Philosopho reprobatus in lib. *De anima* (I et II). Sequeretur etiam quod corpus humanum et singulæ partes ejus non æquivocè retinerent priora nomina, quod est contra Philosophum in II. *De anima* (text. 9). Unde, cùm anima rationalis remaneat, nulla forma substantialis corporis humani cedit penitùs in non ens : formarum autem accidentalium variatio non facit diversitatem in numero ; unde idem corpus numero resurget, cùm materia eadem numero resumatur, ut in præcedenti solutione dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm sit idem numero homo qui resurget.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non sit idem numero homo qui resurget. Sicut enim dicit Philosophus in II. *De generatione* (text. 99), « quæcumque habent substantiam corruptibilem motam, non reiterantur eadem numero. » Sed talis est substantia hominis secundùm præsentem statum. Ergo non potest post mutationem mortis reiterari idem numero.

2. Præterea, ubi est alia et alia humanitas, non est idem homo numero; unde Socrates et Plato sunt duo homines, et non unus homo, quia alia est humanitas utriusque. Sed alia est humanitas resurgentis ab ea quam nunc habet. Ergo non est idem homo numero. — Media probari potest dupliciter: primò, quia humanitas (quæ est forma totius) non est forma et substantia, sicut anima, sed est forma tantùm. Hujusmodi autem formæ cedunt penitùs in non ens, et sic non possunt iterari. Secundò, quia humanitas resultat ex conjunctione partium. Sed non potest eadem numero conjunctio resumi, quæ priùs fuit, quia iteratio identitati opponitur: iteratio enim numerum importat, identitas autem unitatem, quæ se non compatiuntur. In resurrectione autem conjunctio iteratur; ergo non est eadem conjunctio; et sic non est eadem humanitas, nec idem homo.

3. Præterea, idem homo non est plura animalia: ergo si non est idem animal, non est idem numero homo. Sed ubi non est idem sensus, non est idem animal, quia animal definitur per sensum primum, scilicet tactum, ut patet in II. *De anima* (text. 16). Sensus autem, cùm non maneat in anima separata (ut quidam dicunt), non potest idem numero resumi. Ergo in resurrectione non erit homo resurgens idem animal numero, et sic nec idem homo.

4. Præterea, materia statuæ principalior est in statua, quàm materia hominis in homine, quia artificialia sunt in genere substantiæ ex parte materiæ, sed naturalia ex forma, ut patet

per Philosophum in II. *Physic.* (text. 8), et Commentator idem dicit in II *De anima* (tex. 8). Sed si statua ex eodem ære reficiatur, non erit eadem numero. Ergo multò minùs, si homo ex eisdem pulveribus reficiatur, erit idem homo numero.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, XIX : « Quem visurus sum ego ipse, et non alius; » et loquitur de visione post resurrectionem. Ergo idem numero homo resurget.

Præterea, Augustinus dicit, VIII. lib. *De Trinit.* (cap. 5), quòd « resurgere nihil est aliud quàm reviviscere. » Nisi autem idem homo numero rediret ad vitam qui mortuus est, non diceretur *reviviscere*. Ergo non resurgeret, quod est contra fidem.

(Conclusio. — Hæreticum est dicere, eumdem hominem non resurrecturum qui mortuus est; alioquin enim homo vanè factus esset, si ad finem propter quem factus est, pervenire non posset.)

Respondeo dicendum, quòd necessitas ponendi resurrectionem est ex hoc, ut homo finem ultimum propter quem factus est consequatur, quod in hac vita fieri non potest, nec in vita animæ separatæ, ut suprà dictum est (qu. 73, art. 1 et 2); aliàs homo esset vanè constitutus, si ad finem ad quem factus est pervenire non posset. Et quia oportet quòd illud idem numero ad finem perveniat, quod propter finem est factum, ne in vanum esse factum videatur, oportet quòd idem homo numero resurgat. Et hoc quidem fit dum eadem anima numero eidem corpori numero conjungitur; aliàs enim non esset resurrectio propriè, nisi idem homo repararetur. Unde ponere quòd idem numero non sit qui resurget, est hæreticum, derogans veritati Scripturæ, quæ resurrectionem prædicat.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de reiteratione quæ fit per motum vel mutationem naturalem. Ostendit enim differentiam circulationis quæ est in generatione et corruptione, ad circulationem quæ est in motu cœli; quia cœlum per motum localem redit idem numero ad principium motûs, quia habet substantiam incorruptibilem motam. Sed generabilia et corruptibilia per generationem redeunt ad idem specie, non ad idem numero; quia ex homine generatur sanguis, ex quo semen, et sic deinceps quousque perveniatur

ad hominem, non eumdem numero, sed specie; similiter ex igne generatur aer, ex quo aqua, ex aqua terra, ex qua ignis, non idem numero, sed specie. Unde patet quòd ratio inducta, secundùm Philosophi intentionem, non est ad propositum. Vel dicendum quòd aliorum generabilium et corruptibilium forma non est per se subsistens, ut post compositi corruptionem remanere valeat: sicut est de anima rationali, quæ *esse* quod sibi in corpore acquiritur, etiam post separationem à corpore retinet; et in participationem illius *esse* corpus per resurrectionem adducitur, cùm non sit aliud *esse* corporis et aliud animæ in corpore; aliàs esset conjunctio animæ et corporis accidentalis. Et sic interruptio nulla facta est in *esse* substantiali hominis, ut non possit idem numero redire homo propter interruptionem essendi: sicut accidit in aliis rebus corruptis, quarum *esse* omnino interrumpitur, formâ non remanente, materiâ autem sub alio *esse* remanente. Sed tamen, nec etiam homo per generationem naturalem reiteratur idem numero, quia corpus generati hominis non fit ex tota materia generantis. Unde corpus diversum est numero, et per consequens anima et totus homo.

Ad secundum dicendum, quòd de humanitate et de qualibet forma totius est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd idem secundùm rem est *forma totius* et *forma partis*; sed dicitur *forma partis*, secundùm quòd perficit materiam; *totius* autem, secundùm quòd ex ea tota ratio speciei consequitur. Et secundùm hanc opinionem humanitas secundùm rem non est aliud quàm anima rationalis; et sic cùm anima rationalis eadem numero resumatur, eadem numero erit humanitas, et etiam post mortem manet, quamvis non sub ratione humanitatis, quia ex ea separata compositum rationem speciei non consequitur. Alia opinio est Avicennæ quæ verior videtur, quòd forma totius non est forma partis tantùm, nec forma aliqua alia præter formam partis; sed est totum resultans ex compositione formæ et materiæ, comprehendens in se utrumque; et hæc *forma totius* essentia vel quidditas dicitur. Quia ergo in resurrectione idem numero corpus erit, et eadem numero anima rationalis, erit de necessitate eadem humanitas. Prima autem ratio probans diversitatem humanitatis

futuram procedebat ac si humanitas esset quædam alia forma superveniens formæ et materiæ, quod falsum est. Secunda ratio etiam non potest identitatem humanitatis impedire : quia conjunctio significat actionem vel passionem ; quæ quamvis diversa sit, non potest identitatem humanitatis impedire, quia actio et passio ex quibus erat humanitas non sunt de essentia humanitatis; unde eorum diversitas non inducit diversitatem humanitatis : constat enim quòd generatio et resurrectio non sunt idem motus numero. Nec tamen propter hoc identitas resurgentis cum generato impeditur. Similiter etiam nec impeditur identitas humanitatis, si accipiatur conjunctio pro ipsa relatione, quia relatio illa non est de essentia humanitatis, sed concomitatur eam, eo quòd humanitas non est de illis formis quæ sunt compositio et ordo, ut dicitur II. *Physic.* (text. 13), sicut sunt formæ artificiatorum ; unde existente aliâ compositione numero, non est eadem numero forma domûs.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa optimè concludit contra illos qui ponebant animam sensibilem et rationalem diversas in homine esse; quia secundùm hoc anima sensitiva in homine non esset incorruptibilis, sicut nec in aliis animalibus : unde in resurrectione non esset eadem anima sensibilis, et per consequens nec idem animal, nec idem homo. Si autem ponamus quòd eadem anima secundùm substantiam in homine sit rationalis et sensibilis, nullas in hoc angustias patiemur; quia animal definitur per sensum qui est anima sensitiva, sicut per formam essentialem ; per sensum autem qui est potentia sensitiva, cognoscitur ejus definitio, sicut per formam accidentalem, quæ « maximam partem confert ad cognoscendum quod quid est, » ut in I. *De anima* dicitur (text. 11). Post mortem ergo manet anima sensibilis, sicut et anima rationalis, secundùm substantiam; sed potentiæ sensitivæ secundùm quosdam non manent : quæ quidem potentiæ cùm sint accidentales proprietates, earum varietates identitatem animalis totius auferre non possunt, nec etiam partium animalis; non enim dicuntur potentiæ perfectiones vel actus organorum, nisi sicut principia agendi, ut calor in igne.

Ad quartum dicendum, quòd statua dupliciter potest consi-

derari : vel secundùm quòd est substantia quædam, vel secundùm quòd est artificiale quoddam. Et quia in genere substantiæ ponitur ratione suæ materiæ, ideo si consideretur secundùm quòd est substantia quædam, est eadem numero statua, quæ ex eadem materia reparatur. Sed in genere artificialium ponitur secundùm quòd est forma quædam accidentalis, quæ et transit, statuâ destructâ; et sic non redit idem numero, nec statua eadem numero esse potest. Sed forma hominis, scilicet anima, manet post dissolutionem corporis : et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrùm pulveres humani corporis ad eam partem corporis quæ in eis dissoluta est, per resurrectionem redire oporteat.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd oporteat pulveres humani corporis ad eam partem corporis quæ in eos dissoluta est, per resurrectionem redire. Quia, secundùm Philosophum in II *De anima* (text. 9), « sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita pars animæ ad partem corporis, » ut visus ad pupillam. Sed oportet quòd post resurrectionem corpus resumatur ab eadem anima. Ergo oportet quòd etiam partes corporis resumantur, ac eadem membra in quibus eisdem partibus animæ perficiantur.

2. Præterea, diversitas materiæ facit diversitatem in numero. Sed si pulveres non redeant ad easdem partes, singulæ partes non reficientur ex eadem materia, ex qua priùs constabant. Ergo non erunt eædem numero. Sed si partes sunt diversæ, et totum erit diversum, quia « partes comparantur ad totum sicut materia ad formam, » ut patet II *Physic.* (text. 31). Ergo non erit idem numero homo, quod est contra veritatem resurrectionis.

3. Præterea, resurrectio ad hoc ordinatur quòd homo operum suorum mercedem accipiat. Sed diversis operibus meritoriis vel demeritoriis diversæ partes corporis deserviunt. Ergo oportet quòd in resurrectione quælibet pars ad suum statum redeat, ut pro suo modo præmietur.

Sed contra : artificialia magis dependent ex sua materia quàm naturalia. Sed in artificialibus, ad hoc quòd idem artificiatum ex eadem materia reparetur, non oportet quòd partes reducantur ad eumdem situm. Ergo nec in homine oportet.

Præterea, variatio accidentis non facit diversitatem in numero. Sed situs partium est accidens quoddam. Ergo diversitas ejus in homine non facit diversitatem in numero.

Conclusio. — Licèt translatio materiæ de parte in partem ejusdem speciei, identitatem totius non tollat, verisimiliter tamen creditur in resurrectione humani corporis eumdem fore situm, qui in dissolutione fuit; maximè quantum ad partes essentiales et organicas.)

Respondeo dicendum, quòd in hac quæstione differt considerare quid fieri possit sine identitatis præjudicio, et quid fiet ut congruentia servetur. Quantum ad primum, sciendum est quòd in homine possunt accipi diversæ partes dupliciter : uno modo, diversæ partes totius homogenei, sicut diversæ partes carnis vel diversæ partes ossis; alio modo, diversæ partes diversarum specierum totius heterogenei, sicut os et caro. Si ergo dicatur quòd pars materiæ redibit ad aliam partem speciei ejusdem, hoc non faciet varietatem nisi in situ partium; situs autem partium variatus non variat speciem in totis homogeneis, et sic si materia unius partis redeat ad aliam, nullum præjudicium generabitur identitati totius. Et ita etiam est in exemplo quod ponitur in littera (IV. *Sentent.*), quia statua non redit eadem numero secundùm formam, sed secundùm materiam, secundùm quam est substantia quædam; sic autem statua est homogenea, quamvis non secundùm formam artificialem. Si autem dicatur quòd materia unius partis redit ad aliam partem alterius speciei, sic de necessitate variatur non solùm situs partium, sed etiam identitas earum; ita tamen quòd tota materia, aut aliquid quod erat de veritate humanæ naturæ in una in aliam transferatur, non autem, si aliquid quod in una parte superfluum est, transferatur in aliam. Ablatâ autem identitate partium, aufertur identitas totius, si loquamur de partibus essentialibus; non autem si loquamur de partibus accidentalibus, sicut sunt capilli et ungues, de quibus videtur loqui Augustinus. Et sic patet qualiter translatio

materiæ de parte in partem tollit identitatem totius, et qualiter non. Sed loquendo secundùm congruentiam, magis probabile est quòd etiam situs partium idem servabitur in resurrectione, præcipuè quantum ad partes essentiales et organicas; quamvis fortè non quantum ad accidentales, sicut sunt ungues et capilli.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de partibus organicis (vel heterogeneis), et non de partibus homogeneis vel similibus.

Ad secundum dicendum, quòd situs diversus partium materiæ non facit diversitatem in numero, quamvis eam faciat diversitas materiæ.

Ad tertium dicendum, quòd operatio (propriè loquendo) non est partis, sed totius; unde præmium non debetur parti, sed toti.

QUÆSTIO LXXXII.

De integritate corporum resurgentium, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de integritate corporum resurgentium.

Circa quod quæruntur quinque : 1° Utrùm omnia membra corporis humani in ipso resurgent. 2° Utrùm capilli et ungues. 3° Utrùm humores. 4° Utrùm totum quod fuit in eo de veritate humanæ naturæ. 5° Utrùm totum quod in eo materialiter fuit.

ARTICULUS I.

Utrùm omnia membra humani corporis resurgent.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non omnia membra corporis humani resurgent. Remoto enim fine, frustra repararetur id quod est ad finem. Finis autem cujuslibet membri est ejus actus. Cùm ergo nihil frustra fiat in operibus divinis, ut

patet lib. I. *De cœlo* (text. 32), et quorumdam membrorum usus post resurrectionem non competat homini, præcipuè genitalium, quia tunc « neque nubent neque nubentur » (ut dicitur *Matth.*, XXII, et *Luc.*, XX), videtur quòd non omnia membra resurgent.

2. Præterea, intestina quædam membra sunt. Sed non resurgent : plena enim resurgere non possunt, quia immunditias continent; nec vacua, quia « nihil est vacuum in natura, » ut probatur in IV. *Physic.* (text. 57 ac deinceps). Ergo non omnia membra resurgent.

3. Præterea, ad hoc corpus resurget, ut præmietur de opere quod anima per ipsum gessit (sicut dictum est suprà). Sed membrum, propter furtum amputatum furi, qui postea pœnitentiam agit et salvatur, non potest in resurrectione remunerari, nec de bono, quia ad hoc cooperatum non est; nec de malo, quia pœna membri in pœnam hominis redundaret. Ergo non omnia membra resurgent cum homine.

Sed contra : magis pertinent ad veritatem humanæ naturæ alia membra quàm capilli et ungues. Sed ista restituentur homini in resurrectione, ut in littera dicitur (IV. *Sentent.*). Ergo multò fortiùs alia membra.

Præterea, « Dei perfecta sunt opera » (*Deut.* XXXII). Sed resurrectio opera divino fiet. Ergo homo reparabitur perfectus in omnibus membris.

(Conclusio. — Cùm oporteat in resurrectione corpus omni ex parte respondere animæ, oportet etiam ut omnia membra humani corporis in resurrectione resurgant.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dicitur in II. *De anima* (text. 36), « anima se habet ad corpus non solùm in habitudine formæ et finis, sed etiam in habitudine causæ efficientis; » est enim comparatio animæ ad corpus, sicut comparatio artis ad artificiatum, ut dicitur in III. *De animalibus*. Quidquid autem explicitè in artificiato ostenditur, hoc totum implicitè et originaliter in ipsa arte continetur; et similiter quidquid in partibus corporis apparet, totum originaliter et quodammodo implicitè in anima continetur. Sicut ergo artis opus non esset perfectum, si artificiato aliquid deesset eorum quæ ars continet; ita nec homo posset esse perfectus, nisi totum quod in

anima implicitè continetur, exteriùs in corpore explicaretur, nec etiam corpus animæ ad plenum proportionaliter responderet. Cùm ergo oporteat in resurrectione corpus hominis esse animæ totaliter correspondens, quia non resurget nisi secundùm ordinem quem habet ad animam rationalem, oportet etiam hominem perfectum resurgere, utpote qui ad ultimam perfectionem consequendam reparatur. Oportet ergo quòd omnia membra, quæ nunc sunt in corpore hominis, in resurrectione reparentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd membra possunt dupliciter considerari in comparatione ad animam, vel secundùm habitudinem materiæ ad formam, vel secundùm habitudinem instrumenti ad agentem ; « eadem est enim comparatio totius corporis ad totam animam, et partium ad partes, » ut dicitur in II *De anima*. Si ergo membra accipiantur secundùm primam comparationem, finis eorum non est operatio, sed magis perfectum *esse* speciei, quod etiam post resurrectionem requiretur. Si autem accipiantur secundùm secundam comparationem, sic finis eorum est operatio. Nec tamen sequitur quòd quando deficit operatio, frustra sit instrumentum, quià instrumentum non solùm servit ad exequendam operationem agentis, sed etiam ad ostendendam virtutem ipsius. Unde oportebit ut virtus potentiarum animæ in instrumentis corporeis demonstretur, etsi nunquam in actum prodeant, ut ex hoc commendetur Dei sapientia.

Ad secundum dicendum, quòd intestina resurgent in corpore, sicut et alia membra ; et plena erunt, non quidem turpidus superfluitatibus, sed nobilibus humoribus.

Ad tertium dicendum, quòd actus quibus meremur, non sunt propriè loquendo manùs vel pedis, sed totius hominis, sicut et operatio artis non attribuitur instrumento, sed artifici, ut Philosophus dicit. Quamvis ergo membrum, quod ante pœnitentiam est mutilatum, non sit cooperatum homini in statu illo qui gloriam promeretur, tamen ipse homo meretur ut totus præmietur, qui ex toto quod habet Deo servit.

ARTICULUS II.

Utrùm capilli et ungues in homine resurgent.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd capilli et ungues in homine non resurgent. Quia sicut capilli et ungues ex superfluitatibus cibi generantur, ita urina et sudor, et aliæ superfluitates vel fæces. Sed hæc non resurgent cum corpore. Ergo nec capilli et ungues.

2. Præterea, inter alias superfluitates quæ ex cibo generantur, maximè accidit ad naturæ humanæ veritatem semen, quod est superfluum quo indigetur. Sed semen non resurget in corpore hominis. Ergo multò minùs capilli et ungues resurgent.

3. Præterea, nihil est perfectum animâ rationali, quod non sit perfectum animâ sensibili. Sed capilli et ungues non sunt perfecti animâ sensibili, quia eis non sentimus, ut dicitur in III *De anima* (text. 66). Ergo cùm non resurgat corpus humanum nisi propter hoc quod est perfectum ab anima rationali, videtur quòd capilli et ungues non resurgent.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, XXI : « Capillus de capite vestro non peribit. »

Præterea, capilli et ungues sunt dati in ornamentum hominis. Sed corpora hominum, præcipuè electorum, debent resurgere cum omni ornatu. Ergo debent resurgere cum capillis.

(Conclusio. — Cùm resurrecturus sit homo in omni naturæ suæ perfectione, capillos et ungues in eo resurgere oportebit : quamvis enim non de prima, sunt tamen de secunda humani corporis perfectione, in custodiam cæterarum ejus partium deputati.)

Respondeo dicendum, quòd anima se habet ad corpus animatum sicut ars ad artificiatum, et ad partes ejus sicut ars ad sua instrumenta ; unde et corpus animatum *organicum* dicitur. Ars autem utitur instrumentis quibusdam ad operis intenti executionem, et hæc instrumenta sunt de prima intentione artis ; utitur etiam aliis instrumentis ad conservationem

principalium instrumentorum, et hæc sunt de secunda intentione artis : sicut ars militaris utitur gladio ad bellum, et vaginâ ad gladii conservationem. Ita et in partibus corporis animati, quædam ordinantur ad operationes animæ exequendas, sicut cor, hepar, manus et pes; quædam autem ad conservationem aliarum partium, sicut folia sunt ad cooperturam fructuum : ita etiam capilli et ungues sunt in homine ad custodiam aliarum partium. Unde sunt de secunda perfectione corporis humani, quamvis non de prima; et quia homo resurget in omni perfectione suæ naturæ, propter hoc oportet ut capilli et ungues resurgant in ipso.

Ad primum ergo dicendum, quòd illæ superfluitates expelluntur à natura quasi ad nihilum utiles; unde non pertinent ad perfectionem humani corporis. Secus autem est de aliis superfluitatibus quas natura sibi retinet ad generationem capillorum et unguium, quibus indiget ad membrorum conservationem.

Ad secundum dicendum, quòd semine non indigetur ad perfectionem individui, sicut capillis et unguibus, sed solùm ad perfectionem speciei.

Ad tertium dicendum, quòd capilli et ungues nutriuntur et augentur, et sic patet quòd aliquam operationem participent; quod non posset esse, nisi essent partes aliquo modo ab anima perfectæ; et quia in homine non est nisi una anima (scilicet anima rationalis), constat quòd ab anima rationali perfectæ sunt, quamvis non usque ad hoc quòd operationem sensûs participent sicut nec ossa, de quibus constat quòd resurgent, et sunt de integritate individui.

ARTICULUS III.

Utrùm humores in corpore resurgent.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd humores in corpore non resurgent. Quia I *Cor.*, XV, dicitur : « Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt. » Sed sanguis est principalior humor. Ergo non resurget in beatis qui regnum Dei possidebunt et multò minùs in aliis.

2. Præterea, humores sunt ad restaurationem deperditi, sed post resurrectionem nulla deperditio fiet. Ergo corpus non resurget cum humoribus.

3. Præterea, illud quod et in via generationis in corpore humano, nondum est ab anima rationali perfectum. Sed humores adhuc sunt in via generationis, quia sunt in potentia caro et os. Ergo nondum sunt perfecti anima rationali. Sed corpus humanum non habet ordinem ad resurrectionem, nisi secundùm quod est animâ rationali perfectum. Ergo humores in eo non resurgent.

Sed contra, quod est de constitutione corporis humani, resurget in eo, sed humores sunt hujusmodi, ut patet per Augustinum, qui dicit quòd « corpus constat ex membris officialibus, officialia ex consimilibus, consimilia ex humoribus. » Ergo humores resurgent in corpore.

Præterea, resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi; sed in Christo resurrexit sanguis; alias, nunc vinum non transsubstantiaretur in sanguinem ejus in Sacramento altaris. Ergo et in nobis resurget sanguis et eadem ratione alii humores.

(Conclusio. — Cùm humores in corpore humano pertineant ad perfectionem humanæ naturæ, eos simul resurgere cum corpore humano necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd quidquid pertinet ad integritatem humanæ naturæ in resurgente, hoc totum resurget ratione prædictâ; unde oportet quòd illa humiditas corporis resurgat in homine quæ ad integritatem humanæ naturæ pertinet. Est autem in homine triplex humiditas. Quædam enim humiditas est in recedendo à perfectione hujus individui, vel quia in via est corruptionis et à natura abjicitur, sicut urina, sudor, sanies et hujusmodi; vel quia à natura ordinatur ad conservationem speciei in alio individuo, sive per actum generativæ, sicut semen, sive per actum nutritivæ, sicut lac. Et nulla talium humiditatum resurget, eo quòd non sunt de perfectione individui resurgentis. Secunda humiditas est, quæ nondum pervenit ad ultimam perfectionem, quam natura operatur in individuo, sed est ad illam ordinata à natura. Et hæc est duplex. Quia quædam est, quæ habet aliquam formam de-

terminatam, quæ continetur inter partes corporis; sicut sanguis et alii tres humores, quos natura ordinavit ad membra quæ ex eis generantur vel vegetantur; sed tamen habent aliquas formas determinatas, sicut et aliæ partes corporis; et ideo resurgent cum aliis partibus corporis. Quædam verò humiditas est in via transeundi de forma in formam, scilicet de forma humoris in formam membri : et talis humiditas non resurget, quia post resurrectionem partes corporis singulæ suis formis stabilientur, ut una in aliam non transeat; et ideo non resurget illa humiditas quæ est in ipso actu transeundi de forma in formam. Hæc autem humiditas potest in duplici statu accipi : vel secundùm quòd est in principio transmutationis, et sic vocatur *ros*, illa scilicet humiditas quæ est in foraminibus parvarum venarum; vel secundùm quòd est in progressu transmutationis, et incipit jam dealterari, et sic vocatur *cambium*. In neutro autem statu resurget. Tertium autem genus humiditatis est, quod jam pervenit ad ultimam perfectionem quam natura intendit in corpore individui, quæ jam est dealterata et incorporata membris, et hæc vocatur *gluten*. Et cùm hæc sit de substantia membrorum, resurget sicut et membra.

Ad primum ergo dicendum, quòd caro et sanguis in verbis illis Apostoli non accipiuntur pro substantia carnis et sanguinis, sed pro operibus carnis et sanguinis, quæ sunt opera peccati, vel opera animalis vitæ. Vel secundùm quod dicit Augustinus in *Epist. ad Consentium*, *Epist.* CXLVI : « Caro et sanguis accipitur et ibi pro corruptione, quæ nunc dominatur in carne et sanguine. » Unde et subditur in verbis Apostoli : « Neque corruptio incorruptelam. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut membra servientia generationi erunt post resurrectionem ad integritatem humanæ naturæ, non ad operationem quæ nunc exercetur per membra illa : ita et humores erunt in corpore non ad restaurationem deperditi, sed ad integritatem humanæ naturæ reparandam et ad virtutis naturalis ostensionem.

Ad tertium dicendum, quòd sicut elementa sunt in via generationis respectu corporum mixtorum, quia sunt eorum materia, non autem ita quod semper sint in transeundo in cor-

pore mixto : ita etiam se habent humores ad membra. Et propter hoc, sicut elementa in partibus universi habent formas determinatas, ratione quarum sunt de perfectione universi, sicut et corpora mixta : ita etiam humores sunt de perfectione corporis humani, sicut et aliæ partes, quamvis non perveniant ad totam perfectionem sicut aliæ partes, nec elementa habent ita perfectas formas, sicut mixta. Sicut autem partes omnes universi à Deo perfectionem consequuntur, non æqualiter, sed unaquæque secundùm suum modum : ita etiam humores aliquo modo perficiuntur ab anima rationali, non tamen eodem modo sicut partes perfectiores.

ARTICULUS IV.

Utrùm totum quod fuit in corpore de veritate humanæ naturæ, resurget in ipso.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non totum quod fuit in corpore de veritate humanæ naturæ, resurget in ipso. Quia cibus convertitur in veritatem humanæ naturæ. Sed aliquando carnes bovis vel aliorum animalium sumuntur in cibum. Si ergo resurget quidquid de veritate humanæ naturæ fuit, resurget etiam caro bovis vel aliorum animalium, quod est inconveniens.

2. Præterea, costa Adæ fuit de veritate humanæ naturæ in ipso, sicut et costa nostra in nobis. Sed costa Adæ non resurget in eo, sed in Eva, aliàs Eva non resurgeret, quia de costa illa formata est. Ergo non resurget in homine quidquid fuit in eo de veritate humanæ naturæ.

3. Præterea, non potest esse quod idem in diversis hominibus resurgat. Sed potest esse quod aliquid fuit de veritate humanæ naturæ in diversis hominibus, sicut si aliquis carnibus humanis vescatur, quæ in substantiam ejus transeant. Ergo non resurget in aliquo, quidquid fuit de veritate humanæ naturæ in ipso.

4. Præterea, si dicatur quòd non quidquid est in carne comesta est de veritate humanæ naturæ, et ita aliquid eorum potest resurgere in primo et aliquid in secundo, contra : de ve-

ritate humanæ naturæ maximè videtur esse illud quod à parentibus trahitur. Sed si aliquis non comedens nisi carnes humanas filium generet, oportet quòd illud quod filius à parente trahit sit de carnibus aliorum hominum quas pater suus comedit, quia « semen est de superfluo alimenti, » ut Philosophus probat in libro XV *De animalibus* (vel *De generat. animalium*, lib. I, cap. 18). Ergo illud quod est de veritate humanæ naturæ in puero isto, fuit etiam de veritate humanæ naturæ in aliis hominibus quorum carnes pater comedit.

5. Si dicatur quòd illud quod erat de veritate humanæ naturæ in carnibus hominum comestorum non transit in semen, sed illud quod erat ibi de veritate humanæ naturæ non existens, contra : ponatur quòd aliquis cibetur solùm embryis, in quibus nihil videtur esse quod non sit de veritate humanæ naturæ, quia totum quod est in eis à parentibus trahitur ; si ergo superfluitas cibi convertitur in semen, oportet quòd illud quod fuit de veritate humanæ naturæ in embryis (quæ etiam ad resurrectionem pertinent postquam animam rationalem perceperunt) sit etiam de veritate humanæ naturæ in puero qui ex tali semine generatur : et sic cùm non possit idem resurgere in duobus, non poterit in quolibet resurgere quidquid fuit de veritate humanæ naturæ in ipso.

Sed contra : quidquid fuit de veritate humanæ naturæ, fuit perfectum animâ rationali. Sed ex hoc habet corpus humanum ordinem ad resurrectionem, quia fuit animâ rationali perfectum. Ergo quidquid fuit de veritate humanæ naturæ, resurget in unoquoque.

Præterea, si à corpore hominis subtrahatur aliquid quod est de veritate humanæ naturæ in ipso, non erit corpus hominis perfectum. Sed omnis imperfectio hominis tolletur in resurrectione, præcipuè ab electis, quibus promissum est *Luc.*, XXI, quòd « capillus de capite eorum non peribit. » Ergo quidquid fuit de veritate humanæ naturæ, resurget in homine.

(Conclusio. — Cùm id quod se habet ad veritatem alicujus rei, ad illius *esse* se habeat, conveniens est ut omne id quod est de veritate humanæ naturæ, resurgat cum ipso.)

Respondeo dicendum, quòd unumquodque sic se habet ad veritatem, sicut se habet ad *esse*, ut dicitur in II *Metaph.*,

text. 4 : quia res illa est vera, quæ ita est ut videtur cognitori secundùm actum; et propter hoc Avicenna dicit in sua *Metaph.*, tract. II, cap. 4, quòd « veritas uniuscujusque rei est proprietas sui *esse*, quod stabilitum est ei. » Et secundùm hoc aliquid dicitur esse de veritate humanæ naturæ, quia propriè pertinet ad *esse* humanæ naturæ, et hoc est quod participat formam humanæ naturæ : sicut *verum aurum* dicitur, quod habet veram formam auri, ex qua est proprium *esse* auri.

Ut ergo videatur quid sit illud, quòd est de veritate humanæ naturæ, sciendum est quòd circa hoc est triplex opinio. Quidam enim posuerunt quòd nihil de novo esse incipit de veritate humanæ naturæ; sed quidquid ad veritatem humanæ naturæ pertinet, totum fuit in ipsa institutione humanæ naturæ de veritate ejus; et hoc per seipsum multiplicatur, ut ex eo possit semen decidi à generante, ex quo filius generetur; in quo etiam illa pars decisa multiplicatur, et ad perfectam quantitatem pervenit per augmentum, et sic deinceps, et ita multiplicatum est totum genus humanum. Unde secundùm hanc opinionem, quidquid ex alimento generatur, quamvis videatur speciem carnis aut sanguinis habere, non tamen pertinet ad veritatem humanæ naturæ.

Alii autem dixerunt quòd aliquid de novo additur ad veritatem humanæ naturæ per transmutationem naturalem alimenti in corpus humanum, consideratâ veritate humanæ naturæ in specie, ad cujus conservationem ordinatur actus generativæ virtutis; si autem veritas humanæ naturæ in individuo consideretur, ad cujus conservationem et perfectionem actus nutritivæ virtutis ordinatur, non additur aliquid per alimentum quod sit primò de veritate humanæ naturæ hujus individui, sed solùm secundariò. Ponunt enim quod veritas humanæ naturæ primò et principaliter consistat in humido radicali, quod scilicet est ex semine generatum, ex quo est prima constitutio humani generis; quod autem convertitur de alimento in veram carnem et sanguinem, non est principaliter de veritate humanæ naturæ illius individui, sed secundario; sed potest esse principaliter de veritate humanæ naturæ alterius individui, quod ex semine illius generatur. Semen enim

ponunt esse superfluum alimenti, vel cum admixtione alicujus quod est primò de veritate humanæ naturæ in generante (ut quidam dicunt), vel etiam sine admixtione ejus) ut dicunt alii), et sic quod est humidum nutrimentale in uno, fit humidum radicale in alio.

Tertia opinio est, quòd aliquid de novo incipit esse principaliter de veritate humanæ naturæ etiam in isto individuo; quia non est distinctio talis in corpore humano, ut aliqua pars materialis signata de necessitate per totam vitam remaneat; sed ad hoc indifferenter se habet quælibet pars signata accepta, quòd manet semper quantum ad id quod est speciei in ea, sed potest fluere et refluere quantum ad id quod est materiæ in ipsa; et sic humidum nutrimentale non distinguitur à radicali ex parte principii (ut dicatur *rùdicale*, quod est ex semine generatum, *nutrimentale* verò quod generatur ex cibo); sed magis distinguitur ex termino, ut *radicale* dicatur, quod ad terminum generationis pervenit per actum generativæ, vel etiam nutritivæ virtutis; sed *nutrimentale* quod nondum pervenit ad hunc terminum, sed est adhuc in via nutriendi.

Et hæ tres opiniones in II libro *Sententiarum*, dist. 30, pleniùs pertractatæ et investigatæ sunt. Et ideo non oportet hic repetere, nisi quantum ad propositum pertinet.

Sciendum est ergo, quòd secundum has opiniones diversimodè ad hanc quæstionem oportet respondere. Prima enim opinio per viam multiplicationis quam ponit, potest ponere perfectionem veritatis humanæ naturæ, et quantum ad numerum individuorum et quantum ad debitam quantitatem uniuscujusque individui, absque eo quod est ex alimento generatum, quod quidem non additur, nisi ad resistendum consumptioni, quæ posset induci per actionem caloris naturalis, sicut argento apponitur plumbum, ne ex liquefactione consumatur. Unde cùm in resurrectione oporteat naturam humanam in sua perfectione reparari, nec calor naturalis tunc agat ad consumptionem humidi naturalis, nulla necessitas erit quòd resurgat aliquid in homine quod ex alimento sit generatum; sed resurget tantùm illud quod fuit de veritate humanæ naturæ individui, et per decisionem et multiplicationem ad prædictam perfectionem pervenit in numero et quantitate.

Secunda autem opinio, quia ponit quòd eo quod aggeneratur ex nutrimento, indigetur ad perfectionem quantitatis individui et ad multiplicationem quæ fit per generationem, necesse habet ponere aliquid de hoc in quod conversum est alimentum resurgere : non tamen totum, sed solùm quantum indigetur ad perfectam reintegrationem humanæ naturæ in omnibus suis individuis. Unde ponit hæc opinio quod totum illud quod fuit in substantia seminis, resurget in illo homine qui ex illo semine generatus est, quia hoc est principaliter de veritate humanæ naturæ in ipso; de eo autem quod postea advenit per nutrimentum, tantum resurget in eo quantum est necessarium ad perfectionem quantitatis : et non totum, quia hoc non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, nisi quatenus natura eo indiget ad perfectionem quantitatis. Sed quia hoc humidum nutrimentale fluit et refluit, hoc ordine reparabitur, quòd illud quod primò fuit de substantia corporis hominis totum reparabitur; et de eo quod secundò et tertiò et deinceps advenit, quantum necessarium est ad quantitatem reintegrandam. Quod patet duplici ratione. Primò quia illud quod super hoc advenit, inductum fuit, ut illud, quod primò erat deperditum, repararetur, et sic non ita principaliter pertinet ad veritatem humanæ naturæ sicut præcedens; secundò, quia adjunctio humidi extranei ad primum humidum radicale facit quòd totum permixtum non ita perfectè participet veritatem speciei sicut primum participabat. Et ponit exemplum Philosophus in I *De generatione*, de aquâ permixtâ vino, quæ semper virtutem vini debilitat, ita quòd in fine ipsum *aquosum* reddit; unde sicut secunda aqua, quamvis assumatur in speciem vini, non tamen ita perfectè speciem vini participat, sicut prima quæ in vinum assumebatur : ita illud quod de alimento secundò in carnem convertitur, non ita perfectè attingit ad speciem carnis, sicut quod primò convertebatur; et ideo non ita pertinet ad veritatem humanæ naturæ, nec ad resurrectionem. Sic ergo patet quòd hæc opinio ponit resurgere totum id quod est de veritate humanæ naturæ principaliter, non autem totum quod est de veritate humanæ naturæ secundariò.

Tertia autem opinio, quantum ad aliquid differt à secunda,

et quantum ad aliquid convenit cum ea. Differt quidem quantum ad hoc quòd ponit totum quod est sub forma carnis et ossis eadem ratione ad veritatem humanæ naturæ pertinere; quia non distinguit aliquid materiale signatum permanens in homine toto tempore vitæ ejus, quod per se pertineat ad veritatem humanæ naturæ, et primò; et aliquid fluens et refluens, quod pertineat ad veritatem humanæ naturæ solùm propter quantitatis perfectionem, non propter primum *esse* speciei, sicut secunda opinio dicebat; sed ponit omnes partes quæ non sunt præter intentionem naturæ aggeneratæ pertinere ad veritatem humanæ naturæ, quantum ad id quod habent de specie, quia sic manent; non autem quantum ad id quod habent de materia, quia sic fluunt et refluunt indifferenter. Ut ita etiam intelligamus contingere in partibus unius hominis, sicut contingit in tota multitudine civitatis, quia singuli subtrahuntur à multitudine per mortem, aliis in locum eorum succedentibus; unde partes multitudinis fluunt et refluunt materialiter, sed formaliter manent, quia ad eadem officia et ordines substituuntur alii, à quibus priores subtrahebantur; unde respublica *una numero* remanere dicitur. Et similiter etiam, dum quibusdam partibus fluentibus aliæ reparantur in eadem figura et in eodem situ, omnes partes fluunt et refluunt secundum materiam, sed manent secundum speciem, manet nihilominus homo idem numero. Sed convenit tertia cum secunda opinione, quia ponit quòd partes secundò advenientes non ita perfectè pertingunt ad veritatem speciei, sicut quæ primò advenerunt. Et ideo, idem quod ponit resurgere in homine secunda opinio, ponit tertia, sed non penitùs eadem ratione : ponit enim totum illud quod ex semine generatum est resurgere, non quia aliâ ratione pertineat ad veritatem humanæ naturæ, quàm hoc quod postea advenit. Sed quia perfectiùs veritatem speciei participat. Quem ordinem ponebat secunda opinio in his quæ postea adveniunt ex alimento, in quo etiam hæc opinio concordat cum illa.

Ad primum ergo dicendum, quòd res naturalis non est id quod est ex sua materia, sed ex sua forma. Unde quamvis illud materiæ quod quandoque fuit sub forma carnis bovinæ resurgat in homine sub forma carnis humanæ, non sequitur

quòd resurgat caro bovis, sed caro hominis; aliàs enim posset concludi quòd resurgeret limus de quo formatum est corpus Adæ. Tamen prima opinio concedit hanc rationem.

Ad secundum dicendum, quòd costa illa non fuit in Adam de perfectione individui, sed ordinata ad multiplicationem speciei; unde non resurget in Adam, sed in Eva; sicut et semen non resurget in generante, sed in genito.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm primam opinionem facile est ad hoc respondere; quia carnes comestæ nunquam sunt de veritate humanæ naturæ in comedente, fuerunt autem de veritate humanæ naturæ in eo cujus carnes comeduntur; et ita resurgent in primo, et non in secundo. Sed secundùm secundam opinionem et tertiam, unumquodque in illo resurget, in quo magis accessit ad perfectam participationem virtutis speciei; et, si æqualiter in utroque accesserit, resurget in illo in quo primò fuit, quia in illo primò habuit ordinem ad resurrectionem ex conjunctione ad animam rationalem illius hominis. Et ideo, si in carnibus comestis fuit aliqua superfluitas, quæ non pertineret ad veritatem humanæ naturæ in primo, resurgere poterit in secundo; alias, illud quod pertinebat ad resurrectionem in primo, resurget in eo, et non in secundo; sed in secundo, loco ejus sumetur vel aliquid de eo quod ex aliis cibis in carnem secundi conversum est; vel, si nullo cibo unquam pastus fuisset nisi carnibus humanis, divina virtute aliunde suppleretur quantum indigeretur ad perfectionem quantitatis, sicut etiam supplet in illis qui ante perfectam ætatem decedunt. Nec per hoc aliquid præjudicatur identitati in numero, sicut nec præjudicatur per hoc quod partes secundùm materiam fluunt et refluunt.

Ad quartum dicendum, quòd secundùm primam opinionem facile est solvere; quia ponit quod semen non est ex superfluo alimenti; unde carnes comestæ non transeunt in semen ex quo puer generatur. Sed secundùm alias duas opiniones, dicendum est quòd non est possibile quòd totum, quod fuit in carnibus comestis, in semen convertatur, quia post multam deputationem cibi pervenitur ad decoctionem seminis, quod est superfluitas ultimi cibi; illud autem quod de carnibus comestis in semen convertitur, pertinet magis ad veritatem hu-

manæ naturæ in eo qui ex semine nascitur, quàm in illo ex cujus carnibus semen est generatum. Et ideo secundùm regulam priùs datam, hoc quod in semen conversum est, resurget in eo qui ex semine nascitur; residuum verò materiæ resurget in illo, ex cujus carnibus comestis semen est generatum.

Ad quintum dicendum, quòd embrya non pertineat ad resurrectionem ante animationem per animam rationalem, in quo statu jam multùm advenit supra substantiam seminis de substantia nutrimenti, quia puer in utero matris nutritur. Et ideo si aliquis embryis vescatur, et ex superfluo illius cibi generetur aliquis, illud quod erit in substantia seminis, resurget quidem in eo qui ex semine generatur; nisi in illo contineretur aliquid quod fuisset de substantia seminum in illis ex quorum carnibus comestis semen generatum est, quia hoc resurgeret in primo et non in secundo; residuum autem carnium comestarum, quod non est conversum in semen, constat quòd resurget in primo, utrique divinâ potentiâ supplente quod deest. Prima autem opinio hac objectione non arctatur, cùm non ponat semen esse ex superfluo alimenti; sed aliæ multæ rationes sunt contra eam, ut in II libro *Sententiarum*, distinctione trigesima patet.

ARTICULUS V.

Utrùm quidquid fuit materialiter in membris hominis, totum resurget.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd quidquid fuit materialiter in membris hominis, totum resurget. Minùs enim videntur pertinere ad resurrectionem capilli quàm alia membra. Sed quidquid fuit in capillis totum resurget, etsi non in capillis, saltem in aliis partibus, ut Augustinus dicit in littera (IV. *Sentent.*, lit. B.). Ergo multò fortiùs quidquid in aliis membris materialiter fuit, totum resurget.

2. Præterea, sicut partes carnis *secundùm speciem* perficiuntur ab anima rationali, ita partes *secundùm materiam*: sed corpus humanum habet ordinem ad resurrectionem ex hoc

quòd fuit animâ rationali perfectum; ergo non solùm partes *secundùm speciem*, sed etiam omnes partes *secundùm materiam*, resurgent.

3. Præterea, ex eâ parte accidit illa corpori totalitas, ex qua parte accidit ei divisio in partes. Sed divisio in partes accidit corpori secundùm materiam, cujus dispositio est quantitas, secundùm quam dividitur. Ergo et totalitas corporis attenditur secundùm partes materiæ; si ergo non omnes partes materiæ resurgent, nec totum corpus resurget; quod est inconveniens.

Sed contra, partes *secundùm materiam* non manent in corpore, sed fluunt et refluunt, ut patet per illud quod dicitur in I *De generatione*. Si ergo omnes partes *secundùm materiam* quæ non manent in corpore, sed fluunt et refluunt, resurgent, vel erit corpus resurgentis densissimum, vel erit immoderatæ quantitatis.

Præterea, quidquid est de veritate humanæ naturæ in uno homine, totum potest esse pars materiæ in alio homine, qui ejus carnibus vescitur. Si ergo omnes partes *secundùm materiam* resurgent in aliquo, sequitur quòd resurget in uno id quod est de veritate humanæ naturæ in alio : quod est inconveniens.

(Conclusio. — Cùm materia quæ fuit in homine à principio vitæ usque ad finem, debitam speciei quantitatem excederet, non quidquid fuit in homine materialiter, totum cum illo resurget nisi speciei totalitate consideratâ.)

Respondeo dicendum, quòd illud quod est in homine materialiter non habet ordinem ad resurrectionem nisi secundùm quod pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quia secundùm hoc habet ordinem ad animam rationalem. Illud autem totum quod est in homine materialiter pertinet quidem ad veritatem humanæ naturæ quantum ad id quod habet de specie, sed non totum consideratâ materiæ totalitate; quia tota materia quæ fuit in homine à principio vitæ usque ad finem, excederet quantitatem debitam speciei, ut tertia opinio dicit, quæ probabilior inter cæteras mihi videtur. Et ideo totum quod est in homine resurget consideratâ totalitate speciei, quæ attenditur secundùm quantitatem, figuram, situm et ordinem partium;

non autem resurget totum consideratâ totalitate materiæ. Secunda autem opinio et prima non utuntur hac distinctione; sed distinguunt inter partes, quarum utraque habet speciem et materiam. Conveniunt autem hæ duæ opiniones in hoc quod utraque dicit, quòd illud quod est ex semine generatum totum resurget, etiam totalitate materiæ consideratâ; differunt autem in hoc quòd de eo quod ex alimento generatur, nihil resurgere ponit prima opinio. Secunda verò aliquid ejus resurgere ponit, et non totum, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut quidquid est in aliis partibus corporis resurget consideratâ totalitate speciei, non autem consideratâ totalitate materiæ; ita etiam est de capillis. In aliis autem partibus advenit aliquid ex nutrimento, quod facit augmentum; et hoc computatur ut alia pars, consideratâ totalitate speciei, quia obtinet alium locum et situm in corpore et substat aliis partibus dimensionis; aliquid autem advenit quòd non facit augmentum, sed cedit in restaurationem deperditi nutriendo; et non computatur ut alia pars totius considerati secundùm speciem, cùm non obtineat alium locum vel situm in corpore, quàm pars quæ defluxit tenebat, quamvis possit alia pars computari consideratâ totalitate materiæ. Et similiter est de capillis. Augustinus verò loquitur de incisionibus capillorum qui erant partes facientes augmentum: et ideo oportet quòd resurgant, non tamen in quantitate capillorum, ne sit quantitas immoderata; sed in aliis partibus, ut necessarium judicabit divina providentia. Vel loquitur in casu illo quando aliis partibus deficiet; tunc enim earum defectus poterit ex superfluitatibus capillorum reparari.

Ad secundum dicendum, quod secundùm tertiam opinionem eædem sunt partes *secundùm speciem* et *secundùm materiam* : non enim illâ distinctione utitur Philosophus, in I *De generatione*, ad distinguendum diversas partes, sed ad ostendendum quòd eædem partes possunt considerari et *secundùm speciem*, quantum ad illud quod est formæ et speciei in ipsis; et *secundùm materiam*, quantum ad illud quod subest formæ et speciei. Constat autem quòd materia carnis non habet ordinem ad animam rationalem nisi in quantum est sub tali forma, et ideo ratione ejus habet ordinem

ad resurrectionem. Sed prima et secunda opinio, quæ ponunt alias esse partes quæ sunt *secundùm speciem* et alias quæ sunt *secundùm materiam*, dicunt quòd anima rationalis, quamvis utrasque partes perficiat, non tamen perficit partes *secundùm materiam* nisi mediantibus partibus *secundùm speciem*; et ideo non habent æqualiter ordinem ad resurrectionem.

Ad tertium dicendum, quòd in materia generabilium et corruptibilium dimensiones interminatas oportet intelligere ante receptionem formæ substantialis; et ideo divisio quæ fit secundùm hujusmodi dimensiones, propriè pertinet ad materiam. Sed quantitas completa et terminata advenit materiæ post formam substantialem; et ideo divisio quæ fit secundùm dimensiones terminatas respicit speciem; præcipuè quando ad rationem speciei pertinet determinatus situs partium, sicut est in corpore humano.

QUÆSTIO LXXXIII.

De qualitate resurgentium, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de qualitate resurgentium.

Circa quod quæruntur quatuor : 1° Utrùm resurgent omnes in ætate juvenili. 2° Utrùm in æquali statura. 3° Utrùm omnes in eodem sexu. 4° Utrùm in vita animali.

ARTICULUS I.

Utrùm omnes resurgent in eadem ætate.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non omnes resurgent in eadem ætate, scilicet juvenili. Quia Deus resurgentibus (præcipuè beatis) nihil subtrahet quod ad perfectionem hominis pertineat. Sed ætas pertinet ad perfectionem hominis, cùm senectus sit *venerabilis ætas*. Ergo senes non resurgent in ætate juvenili.

2. Præterea, ætas computatur secundùm mensuram temporis præteriti. Sed impossibile est tempus quod fuit præteritum non præteriisse. Ergo impossibile est eos qui majoris ætatis fuerunt, ad ætatem juvenilem reduci.

3. Præterea, illud quod magis fuit de veritate humanæ naturæ in unoquoque, maximè resurget in eo. Sed quantò aliquid primò fuit in homine, tantò videtur magis ad veritatem humanæ naturæ pertinuisse; quia in fine propter virtutem speciei debilitatam, comparatur vino aquoso corpus humanum, ut patet per Philosophum in I *De generatione* (text. 42). Ergo si omnes debent in eadem ætate resurgere, magis decet quod resurgant in ætate puerili quàm juvenili.

Sed contra est, quod dicitur *Ephes.*, IV : « Donec occurramus omnes in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi. » Sed Christus resurrexit in ætate juvenili, quæ circa triginta annos incipit, ut Augustinus dicit. Ergo et alii in ætate juvenili resurgent.

Præterea, homo in maxima perfectione naturæ resurget. Sed natura humana perfectissimum statum habet in ætate juvenili. Ergo in illa ætate resurgent omnes.

(Conclusio.— Cùm humana natura deficiat in pueris (quia nondum perfectionem ultimam sunt consecuti), et in senibus quia ab ultima perfectione recedunt, et hominem absque omni defectu humanæ naturæ resumere oporteat, conveniens est ut homines resurgant in juvenili ætate, quæ inter decrementum et incrementum constituitur.)

Respondeo dicendùm, quòd homo resurget absque omni defectu humanæ naturæ : quia sicut Deus humanam naturam absque defectu instituit, ita sine defectu reparabit. Deficit autem humana natura dupliciter : uno modo, quia nondum perfectionem ultimam est consecuta; alio modo, quia jam ab ultima perfectione recessit; et primo modo deficit in pueris, secundo modo deficit in senibus. Et ideo in utrisque reducetur humana natura per resurrectionem ad statum ultimæ perfectionis, qui est in juvenili ætate, ad quam terminatur motus augmenti et à qua incipit motus decrementi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ætas senectutis habet reverentiam non propter conditionem corporis, quod in defectu

est, sed propter sapientiam animæ, quæ ibi esse præsumitur ex temporis antiquitate. Unde in electis manebit reverentia senectutis propter plenitudinem divinæ sapientiæ quæ in eis erit, sed non manebit senectutis defectus.

Ad secundum dicendum, quòd non loquimur de ætate quantum ad numerum annorum, sed quantum ad statum qui in corpore humano ex annis relinquitur. Unde Adam dicitur in ætate juvenili formatus, propter talem corporis conditionem, quam primo die formationis suæ habuit. Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad tertium dicendum, quòd virtus speciei dicitur esse perfectior in puero quàm in juvene, quantum ad efficaciam agendi conversionem alimenti aliquo modo, sicut etiam est perfectior in semine quàm in homine completo, sed in juvenibus est perfectior, quantum ad terminum complementi. Unde illud quod maxime ad veritatem humanæ naturæ pertinuit, ad illam perfectionem deducetur quam habet in ætate juvenili; non ad illam quam habet in ætate puerili, in qua humores adhuc non pervenerunt ad ultimam digestionem.

ARTICULUS II.

Utrùm omnes resurgent ejusdem staturæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd omnes resurgent ejusdem staturæ. Sicut enim homo mensuratur quantitate dimensivâ, ita quantitate durationis. Sed quantitas durationis in omnibus reducetur ad eamdem mensuram, quia omnes in eadem ætate resurgent. Ergo et quantitas dimensionis in omnibus reducetur ad eamdem mensuram, ut in eadem statura omnes resurgant.

2. Præterea, Philosophus in II *De anima,* dicit (text. 41), quòd « omnium naturâ constantium terminus est et ratio magnitudinis et augmenti. » Sed iste terminus non est nisi ex virtute formæ, cui debet congruere quantitas, sicut et omnia alia accidentia. Ergo cùm omnes homines habeant eamdem formam specificam, in omnibus debet esse secundùm naturam eadem quantitatis mensura, nisi sit error, sed error naturæ

corrigetur in resurrectione. Ergo omnes resurgent in eadem statura.

3. Præterea, quantitas resurgentis non poterit esse proportionata virtuti naturali, quæ primò corpus formavit; nam aliàs qui non potuerunt ad majorem quantitatem perduci virtute naturæ, nunquam in majori quantitate resurgerent, quod falsum est. Ergo oportet quòd quantitas illa proportionetur virtuti reparanti corpus humanum per resurrectionem, et materiæ de qua reparatur. Sed virtus reparans omnia corpora est eadem numero, scilicet divina virtus; cineres autem omnes ex quibus reparantur humana corpora, se habent æqualiter ad suscipiendam actionem prædictæ virtutis. Ergo ad eamdem quantitatem terminabitur resurrectio omnium hominum; et sic idem quod priùs.

Sed contra, quantitas naturalis consequitur naturam uniuscujusque individui. Sed in resurrectione non variabitur natura individui. Ergo nec quantitas naturalis ejus. Sed non est eadem quantitas naturalis omnium. Ergo non omnes resurgent in eadem statura.

Præterea, natura humana reparabitur per resurrectionem ad gloriam vel ad pœnam. Sed non erit eadem quantitas in pœnæ in omnibus resurgentibus. Ergo nec eadem quantitas staturæ.

(Conclusio. — Homines resurgent ejus staturæ quæ erant aut futuri erant in juventute, qui est terminus augmenti, si nullus naturæ error fuisset; qui si fuerit, divinâ virtute corrigetur.)

Respondeo dicendum, quòd in resurrectione non restituetur humana natura solùm quantum ad idem specie, sed etiam quantum ad idem numero; et ideo in resurrectione non solùm attendendum est quid competat naturæ speciei, sed quid competat naturæ individui. Natura autem speciei habet determinatam quantitatem, quam nec excedit nec ab ea deficit absque vitio; quæ tamen quantitas habet aliquos gradus latitudinis, et ideo est accipienda secundùm unam mensuram determinatam. Unumquodque autem individuum in specie humana habet infra terminos illius latitudinis, aliquem gradum quantitatis quæ competit naturæ individui, et ad hanc p

in termino augmenti, si non fuerit aliquis error in opere naturæ, per quem sit aliquid additum vel subtractum prædictæ quantitati; cujus quidem mensura accipitur secundùm proportionem caloris extendentis et humidi extensibilis, quod non est ejusdem virtutis in omnibus. Et ideo non omnes resurgent in eadem quantitate, sed quilibet resurget in illa quantitate, in qua fuisset in termino augmenti, si natura non errasset vel defecisset; quod autem superest vel deficit in homine, resecabit vel supplebit divina potentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd jam patet ex dictis quòd non dicuntur omnes in eadem ætate resurgere, quasi omnibus competat eadem quantitas durationis, sed quia idem status perfectionis erit in omnibus; qui quidem status salvari potest in magna et in parva quantitate.

Ad secundum dicendum, quòd quantitas hujus individui non solùm respondet formæ speciei, sed etiam naturæ (sive materiæ) individui. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quòd quantitas resurgentis non proportionatur virtuti reparanti, quia illa non est de natura corporis; neque cineribus secundùm illum statum in quo sunt ante resurrectionem, sed naturæ quam primo individuum habebat. Tamen si virtus formativa propter aliquem defectum non poterat perducere ad debitam quantitatem, quæ competit speciei, divina virtus supplebit in resurrectione defectum, sicut patet in nanis; et eadem ratio est de illis qui immoderatæ magnitudinis fuerunt ultra debitum naturæ.

ARTICULUS III.

Utrùm omnes resurgent in sexu virili.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd omnes resurgent in sexu virili. Quia dicitur *Ephes.*, IV, quòd « omnes occurremus in virum perfectum, » etc. Ergo non erit ibi nisi sexus virilis.

2. Præterea, « in futuro omnis prælatio cessabit, » ut dicit Glossa, I *Cor.*, XV. Sed mulier ordine naturali subdita est viro. Ergo mulieres non resurgent in sexu muliebri, sed virili.

3. Præterea, illud quod est occasionaliter et præter intentionem naturæ inductum non resurget, quia in resurrectione omnis error tolletur. Sed sexus muliebris est præter intentionem naturæ inductus, ex defectu virtutis formativæ in semine, quæ non potest perducere materiam concepti ad perfectionem virilem, unde dicit Philosophus in XVI *De animal.*, quòd fœmina est mas occasionatus. » Ergo sexus muliebris non resurget.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in XXII lib. *De Civitate Dei* (cap. 17) : « Meliùs sapere videntur qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant. »

Præterea, Deus reparabit in resurrectione quod in homine fecit in prima conditione. Sed ipse fecit mulierem de costa viri, ut patet *Gen.*, II. Ergo ipse sexum fœmineum in resurrectione reparabit.

(CONCLUSIO. — Quemadmodum homines resurrecturi sunt diversæ staturæ, ita diversorum sexuum; aberit tamen libido ad turpes actus incitans.)

Respondeo dicendum quòd sicut consideratâ naturâ individui debetur diversa quantitas diversis hominibus, ita consideratâ naturâ individui debetur diversus sexus diversis hominibus; et hæc etiam diversitas competit perfectioni spe cujus diversi gradus implentur per dictam diversitatem vel quantitatis. Et ideo, sicut resurgent homines in di staturis, ita in diversis sexibus. Et quamvis sit diffe sexuum, deerit tamen confusio mutuæ visionis, quia libido incitans ad turpes actus, ex quibus confusio cau

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur : « (Christo occurremus in virum perfectum, » non dicitur p sexum virilem, sed propter virtutem animi, quæ erit i nibus, et viris et mulieribus.

Ad secundum dicendum, quòd mulier subditur viro imbecillitatem naturæ, et quantum ad vigorem animi et tum ad robur corporis; sed post resurrectionem non eri rentia in his secundùm diversitatem sexuum, sed ma cundùm diversitatem meritorum. Et ideo ratio non pr

Ad tertium dicendum, quòd quamvis fœminæ genera præter intentionem naturæ particularis, est tamen de

tione naturæ universalis, quæ ad perfectionem humanæ speciei utrumque sexum requirit; nec ex sexu erit ibi aliquis defectus, ut ex dictis patet.

ARTICULUS IV.

Utrùm omnes resurgent in vita animali.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd resurgent in vita animali, ut scilicet utantur actu nutritivæ virtutis et generativæ. Quia resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi. Sed Christus legitur post resurrectionem comedisse, ut patet *Joan.*, ult., et *Luc.*, ult. Ergo et homines post resurrectionem comedent, et eadem ratione generabunt.

2. Præterea, distinctio sexuum ad generationem ordinatur, et similiter instrumenta quæ deserviunt virtuti nutritivæ, ordinantur ad comestionem : sed homo cum omnibus hujusmodi resurget. Ergo utetur actibus virtutis generativæ et nutritivæ.

3. Præterea, totus homo beatificabitur, et secundùm animam et secundùm corpus : sed beatitudo sive felicitas, secundùm Philosophum (I. *Ethic.*, cap. 13 vel 19), in perfecta operatione consistit. Ergo oportet quòd omnes potentiæ animæ et omnia membra sint in suis actibus in beatis post resurrectionem ; et sic idem quod priùs.

4. Præterea, in beatis post resurrectionem erit beata et perfecta jucunditas; sed talis jucunditas omnes delectationes includit; quia beatitudo (secundùm Boetium, lib. III *De Consolat.*, prosâ 2), est « status omnium bonorum aggregatione perfectus; » et « perfectum est, cui nihil deest, » secundùm Philosophum (V. *Metaph.*, text. 21). Cùm ergo in actu virtutis generativæ et nutritivæ sit magna delectatio, videtur quòd tales actus ad vitam animalem pertinentes, in beatis erunt ; et multò fortiùs in aliis, qui minùs spiritualia corpora habebunt.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XXII : « In resurrectione neque nubent, neque nubentur. »

Præterea, generatio ordinatur ad subveniendum defectui

qui per mortem accidit, et ad multiplicationem humani generis; et comestio, ad restaurationem deperditi et ad augmentum quantitatis. Sed in statu resurrectionis humanum genus habebit totam multitudinem individuorum à Deo præfinitam, quia usque ad hoc generatio differtur; similiter etiam quilibet homo resurget in debita quantitate; nec erit ultra mors, aut aliqua deperditio fiet à partibus hominis. Ergo frustra esset actus generativæ et nutritivæ virtutis.

(Conclusio. — Cùm in resurrectione prima perfectio, quæ acquiritur vita animali, non spectetur; sed secunda, quæ versatur circa consequutionem ultimi finis, id est, æternæ beatitudinis; consequens est ut resurrectio non sit futura in vita animali.)

Respondeo dicendùm, quòd resurrectio non erit necessaria homini propter primam perfectionem ipsius quæ consistit in integritate eorum quæ ad naturam spectant, quia ad hoc homo pervenire potest in statu præsentis vitæ per actionem causarum naturalium. Sed necessitas resurrectionis est ad consequendam ultimam perfectionem, quæ consistit in perventione ad ultimum finem. Et ideo illæ operationes naturales quæ ordinantur ad primam perfectionem humanæ naturæ vel causandam, vel conservandam, non erunt in resurrectione. Et hujusmodi sunt actiones animalis vitæ in homine, et actiones mutuæ in elementis, et motus cœli : et ideo omnia hæc cessabunt in resurrectione. Et quia comedere, et bibere, et dormire, et generare, ad animalem vitam pertinent, cùm sint ad primam perfectionem naturæ ordinata, ideo in resurrectione talia non erunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa comestio qua Christus comedit, non fuit necessitatis, quasi cibis indigeret humana natura post resurrectionem; sed fuit potestatis, ut ostenderet se veram naturam humanam resumpsisse, quam priùs habuerat in statu illo quando cum discipulis comederat et biberat : hæc autem ostensio non erit necessaria in resurrectione communi, quia omnibus notum erit. Et ideo dicitur dispensativè Christus manducasse, eo modo loquendi quo Juristæ dicunt quòd « dispensatio est communis juris relaxatio; » quia Christus intermisit hoc quod est communiter re-

surgentium, scilicet non uti cibis, propter causam prædictam. Et propter hoc ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quòd differentia sexuum et membrorum varietas erit ad naturæ humanæ perfectionem reintegrandam, et in specie et in individuo. Unde non sequitur quòd sint frustra, quamvis animales operationes desint.

Ad tertium dicendum, quòd prædictæ operationes non sunt hominis in quantum est homo, ut etiam Philosophus dicit : et ideo in eis non consistit beatitudo humani corporis; sed corpus humanum beatificabitur ex redundantia à ratione qua homo est homo.

Ad quartum dicendum, quòd delectationes corporales, sicut dicit Philosophus in VII et X *Ethic.*, sunt medicinales, quia adhibentur homini ad tollendum fastidium; vel etiam ægritudinales, in quantum in eis homo inordinatè delectatur, ac si essent veræ delectationes; sicut homo habens infectum gustum, delectatur in quibusdam quæ sanis non sunt delectabilia. Et ideo non oportet quòd tales delectationes sint de perfectione beatitudinis, ut Judæi et Sarraceni ponunt, et quidam hæretici posuerunt qui vocantur Chiliastæ. Qui etiam secundùm doctrinam Philosophi non videntur sanum habere affectum : solæ enim delectationes spirituales, secundùm ipsum, sunt simpliciter delectationes, et propter se quærendæ; et ideo ipsæ solæ ad beatitudinem requiruntur.

QUÆSTIO LXXXIV.

De impassibilitate corporum beatorum resurgentium, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de conditione beatorum resurgentium. Et primò, de eorum corporum impassibilitate; secundò, de subtilitate; tertiò, de agilitate; quartò, de claritate.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm sancti resur-

gentes, resurgent quoad corpora, impassibiles. 2° Utrum æqualis impassibilitas omnibus inerit. 3° Utrùm illa impassibilitas sensum in actu à corporibus gloriosis excludat. 4° Utrùm sint in eis omnes sensus in actu.

ARTICULUS I.

Utrùm corpora sanctorum post resurrectionem erunt impassibilia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd corpora sanctorum post resurrectionem non erunt impassibilia : omne enim mortale est passibile. Sed homo post resurrectionem erit animal rationale mortale ; hæc enim est definitio hominis, quæ nunquam ab eo separabitur. Ergo corpus erit passibile.

2. Præterea, omne quod est in potentia ad formam alterius, passibile est ab alio, quia secundùm hoc aliquid est passivum ab alio, ut dicitur in I *De gener.* (text. 54), sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt in potentia ad aliam formam. Ergo erunt passibilia. Probatio mediæ : Quæcumque communicant in materia, unum eorum est in potentia ad formam alterius; materia enim, secundùm quòd est sub una forma, non amittit potentiam ad aliam formam, sed corpora sanctorum post resurrectionem communicabunt cum elementis in materia, quia ex eadem materia reparabuntur ex qua nunc sunt. Ergo erunt in potentia ad aliam formam ; et sic erunt passibilia.

3. Præterea, « contraria nata sunt agere et pati ad invicem, » ut in I *De generatione* dicit Philosophus (text. 51). Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt ex contrariis composita, sicut et nunc sunt. Ergo erunt passibilia.

4. Præterea, in corpore humano resurget sanguis et alii humores, ut supra dictum est (qu. 82, art. 3). Sed ex pugna humorum ad invicem generantur ægritudines et hujusmodi passiones in corpore. Ergo erunt corpora sanctorum post resurrectionem passibilia.

5. Præterea, magis repugnat perfectioni defectus in actu quam defectus in potentia. Sed passibilitas importat solum

defectum in potentia. Cùm ergo in corporibus beatorum sint futuri aliqui defectus in actu (sicut cicatrices vulnerum in martyribus, ut in Christo fuerunt), videtur quòd nihil deperibit perfectioni eorum, si ponantur habere corpora passibilia.

Sed contra omne passibile est corruptibile, quia « passio magis facta abjicit à substantia (ex lib. VI *Topic.*, cap. 3). Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt incorruptibilia, ut dicitur I *ad Cor.*, XV : « Seminatur in corruptione, surget in incorruptione. » Ergo erunt impassibilia.

Præterea, « fortius non patitur à debiliori. » Sed nullum corpus erit fortius corporibus sanctorum; de quibus dicitur I *Cor.*, XV : « Seminatur in infirmitate, surget in virtute. » Ergo erunt impassibilia.

(Conclusio. — Cùm beatorum post resurrectionem corpus et quidquid in eo est, perfectè subjici animæ atque animam Deo necessarium sit; fieri non potest ut eorum tunc corpus contra dispositionem illam quæ perficitur ab anima, passibile sit.)

Respondeo dicendum, quòd *passio* dupliciter dicitur. Uno modo, communiter : et sic omnis receptio *passio* dicitur, sive illud quod recipitur, sit conveniens recipienti et perfectivum ipsius, sive contrarium et corruptivum : et ab hujusmodi passionis remotione corpora gloriosa impassibilia non dicuntur, cùm nihil quod est perfectionis, ab eis sit auferendum. Alio modo *passio* dicitur propriè; quam sic definit Damascenus in II lib. (*De fide orthod.*, cap. 22) : « Passio est motus præter naturam, » unde immoderatus motus cordis passio ejus dicitur, sed moderatus dicitur ejus operatio. Cujus ratio est, quia « omne quod patitur, trahitur ad terminos agentis, » quia « agens assimilat sibi patiens : » et ideo patiens in quantum hujusmodi trahitur extra terminos proprios, in quibus erat. Sic ergo, propriè accipiendo passionem, non erit in corporibus sanctorum resurgentium potentialitas ad passionem, et ideo impassibilia dicentur.

Hujus autem impassibilitatis ratio à diversis diversimodè assignatur. Quidam enim eam attribuunt conditioni elementorum quæ aliter tunc se habebunt in corpore, quàm modo se habeant. Dicunt enim quòd elementa remanebunt ibi secundùm

substantiam, sed qualitates activæ et passivæ ab elementis auferentur. Sed hoc non videtur verum. Quia qualitates activæ et passivæ sunt de perfectione elementorum; unde si sine eis repararentur elementa in corpore resurgentis, essent minoris perfectionis quàm modò sint. Et præterea, cùm qualitates illæ sint propria accidentia elementorum ex forma et materia ipsorum causata, videtur valde absurdum quòd causa maneat et effectus tollatur.

Et ideo alii dicunt, quòd manebunt qualitates, sed non habebunt proprias actiones, divinâ virtute id faciente ad conservationem humani corporis. Sed hoc etiam non videtur posse stare. Quia ad mixtionem requiritur actio et passio activarum et passivarum qualitatum, et secundùm prædominium unius vel alterius, mixta efficiuntur diversæ complexionis : quod oportet ponere in corpore resurgentis, quia erunt ibi carnes et ossa, et hujusmodi partes, quibus omnibus non competit una complexio. Et præterea, secundùm hoc impassibilitas non posset poni, dos in eis, quia non poneret aliquam dispositionem in substantia impassibili, sed solùm prohibitionem passionis ab exteriori, scilicet divinâ virtute, quæ etiam posset idem facere de corpore hominis in statu hujus vitæ.

Et ideo alii dicunt, quòd in ipso corpore erit aliquid prohibens passionem corporum gloriosorum, scilicet natura quinti corporis (vel cœlestis), quam ponunt venire in compositionem humani corporis ad conciliandum elementa in harmoniam quamdam, per quam possint esse debita materia animæ rationalis. Sed tamen in statu hujus vitæ propter dominium elementaris naturæ, corpus humanum patitur ad similitudinem aliorum elementorum; sed in resurrectione dominabitur natura quinti corporis (vel cœlestis), et ideo corpus humanum reddetur impassibile ad similitudinem corporis cœlestis. Sed hoc non potest stare : quia corpus quintum (vel cœleste) non venit materialiter ad compositionem corporis humani, ut (in II lib. *Sent.*, dist. qu. 1, 12, art. 1) ostensum est. Et præterea, impossibile est dicere quòd aliqua virtus naturalis, qualis est virtus corporis cœlestis, transferat corpus humanum ad proprietatem gloriæ, qualis est impassibilitas corporis gloriosi, cùm immutationem corporis humani Apostolus attri-

buat virtuti Christi; quia « qualis cœlestis, tales et cœlestes, I *Cor.*, XV; et *Philipp.*, III : « Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ secundùm operationem qua sibi possit subjicere omnia, » etc. Et præterea, non potest natura cœlestis ita dominari in corpore humano, quin natura elementaris remaneat, cui ex essentialibus suis principiis passibilitas inest.

Et ideo, aliter dicendum est quòd omnis passio fit per victoriam agentis super patiens; aliàs non traheret ipsum ad terminos suos. Impossibile est autem quòd aliquid dominetur super patiens, nisi in quantum debilitatur dominium formæ propriæ supra materiam patientis, loquendo de passione quæ est contra naturam, de qua nunc loquimur; non enim materia subjicitur uni contrariorum, sine hoc quod tollatur dominium alterius super ipsam, vel saltem diminuatur. Corpus autem humanum et quidquid in eo est, erit perfectè subjectum animæ rationali, sicut anima perfectè erit subjecta Deo : et ideo in corpore glorioso non poterit esse aliqua mutatio contra dispositionem illam qua perficitur ab anima; et ita corpora illa erunt impassibilia.

Ad primum ergo dicendum, quòd, secundùm Anselmum *mortale* ponitur in definitione hominis à Philosophis, qui non crediderunt hominem totum aliquando posse esse immortalem, quia non viderunt homines nisi secundùm hujus mortalitatis statum. Vel potest dici quòd, secundùm Philosophum in IX *Metaph.* (text. 43, ut et VIII *Metaph.*, text. 42), quia « differentiæ essentiales sunt nobis incognitæ, » utimur quandoque differentiis accidentalibus ad significandum differentias essentiales, quæ sunt accidentalium causæ. Unde *mortale* in definitione hominis non ponitur quasi ipsa mortalitas ad essentiam hominis pertineat; sed quia illud quod est causa passibilitatis et mortalitatis secundùm præsentem statum (scilicet compositio ex contrariis) est de essentia hominis; sed tunc non erit causa ejus, propter victoriam animæ super corpus.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est potentia, ligata et libera, et hoc non solùm est verum de potentia activa, sed etiam de passiva : forma enim ligat potentiam materiæ, determinando ipsam ad unum, et secundùm hoc dominatur su-

per eam. Et quia in rebus corruptibilibus non perfectè dominatur forma super materiam, non perfectè potest ligare ipsam, quin recipiat interdum per aliquam passionem dispositionem contrariam formæ. Sed in sanctis post resurrectionem, omnino anima dominabitur supra corpus, nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia ipsa erit immutabiliter Deo subjecta, quod non fuit in statu innocentiæ. Et ideo in corporibus illis manet eadem potentia ad formam aliam quæ nunc inest quantum ad substantiam potentiæ; sed erit ligata per victoriam animæ supra corpus, ut nunquam in actum passionis exire possit.

Ad tertium dicendum, quod qualitates elementares sunt instrumenta animæ, ut patet in II *De anima* (text. 40), quia calor ignis in corpore animalis regulatur in actu nutriendi per virtutem animæ. Quando autem agens principale est perfectum, et non est aliquis defectus in instrumento, nulla actio procedit ab instrumento, nisi secundùm dispositionem principalis agentis : et ideo in corporibus sanctorum post resurrectionem nulla actio vel passio poterit provenire à qualitatibus elementaribus, quæ sit contra dispositionem animæ, quæ intendit conservare corpus.

Ad quartum dicendum, quòd secundùm Augustinum in *Epistola* (CXLVI) *ad Consentium*, « valet divina potentia de ista visibili atque tractabili natura corporum, quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates. » Unde, sicut ab igne fornacis Chaldæorum abstulit virtutem comburendi quantum ad aliquid, quia corpora puerorum illæsa servata sunt, sed mansit quantum ad aliquid, quia ignis ille ligna comburebat : ita auferet ab humoribus passibilitatem, et dimittet naturam. Modus autem quo hoc fiet, dictus est.

Ad quintum dicendum, quòd cicatrices vulnerum non erunt in sanctis, nec in Christo fuerunt, in quantum important aliquem defectum; sed in quantum sunt signa constantissimæ virtutis, qua passi sunt pro justitia et fide. Unde dicit Augustinus, XXII *De Civit. Dei* (cap. 19) : « Nescio quomodo sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quæ pro Christi nomine pertulerunt, et fortasse videbimus : non

enim deformitas in eis, sed dignitas erit; et quædam, quamvis in corpore, non corporis sed virtutis pulchritudo fulgebit. Nec tamen si aliqua martyribus amputata et ablata sunt membra, sine ipsis membris erunt in resurrectione mortuorum, quibus dictum est (*Luc.*, XXI) : « Capillus de capite vestro non peribit. »

ARTICULUS II.

Utrùm impassibilitas in omnibus erit æqualis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd impassibilitas in omnibus erit æqualis. Quia I *ad Cor.*, XV, dicit Glossa, quòd æqualiter omnes habent quod pati non possunt. » Sed ex hoc pati non possunt, quòd habent dotem impassibilitatis. Ergo impassibilitas erit æqualis in omnibus.

2. Præterea, negationes non recipiunt *magis* et *minùs* : sed impassibilitas est quædam negatio vel privatio passibilitatis. Ergo non potest esse major in uno quàm in alio.

3. Præterea, « magis album dicitur quod est nigro impermixtius (lib. III *Topic.*, cap. 4). Sed nulli corporum Sanctorum admiscebitur aliquid de passibilitate. Ergo omnia erunt æqualiter impassibilia.

Sed contra, merito debet respondere præmium proportionaliter : sed sanctorum quidam fuerunt aliis majores merito. Ergo cùm impassibilitas sit quoddam præmium, videtur quòd in quibusdam sit major quàm in aliis.

Præterea, impassibilitas dividitur contra dotem claritatis. Sed illa non erit æqualis in omnibus, ut patet I *Cor.*, XV. Ergo nec impassibilitas.

(Conclusio. — Impassibilitas non quidem secundùm se considerata, prout scilicet est negatio vel privatio passibilitatis, sed secundùm causam suam, quæ est dominium animæ super corpus, erit in uno major quàm in alio.)

Respondeo dicendum, quòd *impassibilitas* potest dupliciter considerari : vel secundùm se, vel secundùm causam suam. Si secundùm se consideretur, quia solam negationem vel privationem importat, non suscipit *magis* et *minùs*; sed erit æqualis in omnibus beatis. Si autem consideretur secun-

dùm suam causam, sic erit in uno major quàm in alio. Causa autem ejus est dominium animæ super corpus, quod quidem dominium causatur ex hoc quod ipsa anima fruitur Deo immobiliter : unde in illo qui perfectius fruitur, est major impassibilitatis causa.

Ad primum ergo dicendùm, quòd Glossa illa loquitur de impassibilitate secundùm se, et non secundùm causam suam.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis negationes et privationes secundùm se non intendantur nec remittantur, tamen intenduntur et remittuntur ex causis suis : sicut dicitur esse locus magis tenebrosus, qui habet plura et majora obstacula lucis.

Ad tertium dicendum, quòd aliqua non solùm intenduntur per recessum à contrario, sed etiam per accessum et terminum sicut lux intenditur. Et propterea, etiam impassibilitas est major in uno quàm in alio, quamvis in nullo aliquid passibilitatis remaneat.

ARTICULUS III.

Utrùm impassibilitas sensum in actu à corporibus gloriosis excludat.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd impassibilitas sensum in actu à corporibus gloriosis excludat. Quia sicut dicit Philosophus in II *De anima* (text. 118), « sentire est quoddam pati. » Corpora autem gloriosa erunt impassibilia. Ergo non sentient in actu.

2. Præterea, immutatio naturalis præcedit immutationem animalem, sicut *esse* naturale præcedit *esse* intentionale : sed corpora gloriosa, ratione impassibilitatis, non immutabuntur immutatione naturali. Ergo nec immutatione animali, quæ requiritur ad sentiendum.

3. Præterea, quandocumque fit sensus in actu, cum nova receptione fit novum judicium. Sed ibi non erit novum judicium, quia « non erunt ibi cogitationes volubiles » (ut Augustinus dicit). Ergo non fiet ibi sensus in actu.

4. Præterea, quando anima est in actu intenso unius potentiæ, remittitur actus alterius potentiæ. Sed anima summè

erit intenta ad actum virtutis intellectivæ, qua Deum contemplabitur. Ergo non erit aliquo modo in actu virtutis sensitivæ.

Sed contra est, quod dicitur *Apoc.*, I : « Videbit eum omnis oculus. » Ergo erit ibi sensus in actu.

Præterea, secundùm Philosophum in I *De anima* (text. 19), « animatum ab inanimato distinguitur sensu et motu. » Sed ibi erit motus in actu, quia « tanquam scintillæ in arundineto discurrent, » *Sapient.*, III. Ergo et sensus in actu.

(Conclusio. — Quoniam eadem species naturæ in homine et omnibus ejus partibus in resurrectione remanebit, impassibilitas non excludet sensum in actu à corporibus gloriosis; spiritualiter tamen à rebus quæ sunt extrà animam, immutabuntur.)

Respondeo dicendum, quòd aliquem sensum esse in corporibus beatorum omnes ponunt; aliàs corporalis vita Sanctorum post resurrectionem assimilaretur magis somno quàm vigiliæ; quod non competit illi perfectioni, eo quod in somno corpus sensibile non est in ultimo actu vitæ, propter quod somnus dicitur « vitæ dimidium, » in I *Ethic.* Sed in modo sentiendi diversi diversa opinantur. Quidam enim dicunt quòd quia corpora gloriosa erunt impassibilia, et propter hoc non receptibilia peregrinæ impressionis, et multò minùs quàm corpora cœlestia, non erit ibi sensus in actu per receptionem alicujus speciei à sensibilibus, sed magis extra mittendo. Sed hoc non potest esse. Quia in resurrectione natura speciei manebit eadem in homine, et in omnibus partibus ejus. Hujusmodi autem est natura sensus, ut sit potentia passiva, ut in II *De anima* probat Philosophus. Unde si in resurrectione sancti sentirent extra mittendo et non recipiendo, non esset sensus in eis virtus passiva, sed activa; et sic non esset ejusdem speciei cum sensu qui nunc est, sed esset aliqua alia virtus eis data : sicut enim materia nunquam fit forma, ita potentia passiva nunquam fit activa. Et ideo alii dicunt quòd sensus in actu fiet per susceptionem, non quidem ab exterioribus sensibilibus, sed per effluxum à superioribus viribus, ut sicut nunc superiores vires accipiunt ab inferioribus, ita è converso tunc inferiores accipient à superioribus. Sed iste

modus receptionis non facit verè sentire. Quia omnis potentia passiva secundùm suæ speciei rationem determinatur ad aliquid activum speciale, quia potentia in quantum hujusmodi, habet ordinem ad illud respectu cujus dicitur. Unde cùm proprium activum in sensu exteriori sit res existens extra animam, et non intentio ejus existens in imaginatione vel ratione, si organum sentiendi non moveatur à rebus extra, sed ex imaginatione vel aliis superioribus viribus, non erit verè sentire. Unde non dicimus quòd phrenetici et alii mente capti, in quibus propter victoriam imaginativæ virtutis, fit hujusmodi defluxus specierum ad organa sentiendi, verè sentiant, sed quòd videtur eis quòd sentiant.

Et ideo dicendum est cum aliis quòd sensus corporum gloriosorum erit per susceptionem à rebus quæ sunt extra animam. Sed sciendum est quòd organa sentiendi immutantur à rebus quæ sunt extra animam, dupliciter : uno modo, *immutatione naturali*, quando scilicet organum disponitur eadem qualitate naturali qua disponitur res extra animam quæ agit in ipsum, sicut cùm manus sit calida ex tactu rei calidæ, vel odorifera ex tactu rei odoriferæ ; alio modo, *immutatione spirituali*, quando recipitur qualitas sensibilis in instrumento secundùm *esse* spirituale, id est species sive intensio qualitatis, et non ipsa qualitas, sicut pupilla recipit speciem albedinis', et tamen ipsa non efficitur alba. Prima ego receptio non causat sensum, per se loquendo, quia sensus est susceptivus specierum in materia præter materiam, id est, præter *esse* materiale quod habebat extra animam, ut dicitur II *De anima* (text. 121), et hæc receptio immutat naturam recipientis, quia recipitur hoc modo qualitas secundùm *esse* suum materiale. Unde ista receptio non erit in corporibus gloriosis, sed secunda, quæ per se facit sensum in actu, et non immutat naturam recipientis.

Ad primum ergo dicendum, quòd (ut jam patet ex dictis) per hanc passionem quæ est in actu sentiendi, quæ non est aliud quàm receptio prædicta, non trahitur corpus extra naturalem suam qualitatem, sed spiritualiter perficitur. Unde impassibilitas gloriosorum corporum hanc passionem non excludit.

Ad secundum dicendum, quòd « omne passivum recipit actionem agentis secundum suum modum. » Si ergo aliquid sit quod sit natum immutari ab activo, naturali et spirituali immutatione, immutatio naturalis præcedet immutationem spiritualem, sicut *esse* naturale præcedit *esse* intentionale; si autem natum sit immutari spiritualiter tantùm, non oportet quòd immutetur naturaliter : sicut patet de aere, qui non est receptivus coloris secundùm *esse* naturale, sed solùm secundùm *esse* spirituale, et ideo hoc solum modo immutatur; sicut e converso, corpora inanimata immutantur per qualitates sensibiles solùm naturaliter, et non spiritualiter. In corporibus autem gloriosis non poterit esse aliqua immutatio naturalis; et ideo ibi erit spiritualis immutatio tantùm.

Ad tertium dicendum, quòd sicut erit nova receptio speciei in organo sentiendi, ita erit novum judicium sensûs communis; non autem erit novum judicium intellectûs de hoc, sicut fit in eo qui videt aliquid quod priùs scivit. Quod autem dicit Augustinus : « Non erunt ibi cogitationes volubiles, » intelligitur de cogitationibus intellectivæ partis. Unde non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quòd quando unum duorum est ratio alterius, occupatio animæ circa unum non impedit nec remittit occupationem ejus circa aliud : sicut medicus dum videt urinam, non minùs potest considerare artis regulas de coloribus urinarum, sed magis : et quia Deus apprehenditur à sanctis ut ratio omnium quæ ab eis agentur vel cognoscentur, ideo occupatio eorum circa sensibilia sentienda, vel quæcumque alia contemplanda aut agenda, in nullo impediet divinam contemplationem, nec è converso. Vel dicendum quòd idem una potentia impeditur in actu suo, quando alia vehementer operatur, quia una potentia de se non sufficit ad tam intensam operationem, nisi ei subveniatur per id quod erat aliis potentiis vel membris influendum à principio vitæ : et quia in sanctis erunt omnes potentiæ perfectissimæ, unà poterit ita intensè operari, quod ex hoc nullum impedimentum præstabitur actioni alterius potentiæ, sicut et in Christo fuit.

ARTICULUS IV.

Utrùm in beatis post resurrectionem sint omnes sensus in actu.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non sint ibi omnes sensus in actu. Tactus enim est « primus inter omnes alios sensus, » ut dicitur in II *De anima* (text. 17). Sed corpora gloriosa carebunt actu sensus tactûs, quia sensus tactûs fit in actu per immutationem corporis animalis ab aliquo exteriori corpore prædominante in aliqua qualitatum activarum vel passivarum, quarum est tactus discretivus; qualis immutatio tunc esse non poterit. Ergo non erunt ibi omnes sensus in actu.

2. Præterea, sensus gustûs deservit actui virtutis nutritivæ. Sed post resurrectionem hujusmodi actus non erit (ut dictum est quæst. LXXIII, artic. 1). Ergo frustra esset ibi gustus.

3. Præterea, post resurrectionem nihil corrumpetur, quia tota creatura vestietur quadam virtute incorruptionis. Sed sensus odoratûs in actu suo esse non potest nisi aliquâ corruptione factâ, quia odor non sentitur sine aliqua fumali evaporatione, quæ in quadam resolutione consistit. Ergo sensus odoratûs non erit ibi in suo actu.

4. Præterea, « auditus deservit disciplinæ, » ut dicitur in libro *De sensu et sensato*. Sed non erit post resurrectionem beatis necessaria aliqua disciplina per sensibilia, quia divinâ sapientiâ replebuntur ex ipsius Dei visione. Ergo non erit ibi auditus.

5. Præterea, visio fit secundùm quòd in pupilla recipitur species rei visæ. Sed hoc non poterit esse post resurrectionem in beatis. Ergo non erit ibi visus in actu, qui tamen est omnium sensuum nobilior. Probatio mediæ : Illud quod est lucidum in actu, non est receptivum speciei visibilis; unde speculum directè positum sub radiò solis non repræsentat speciem corporis oppositi. Sed pupilla, sicut et totum corpus, erit claritate dotata. Ergo non recipietur ibi aliqua species colorati corporis.

6. Præterea, secundùm perspectivos, omne quod videtur, sub angulo videtur. Sed hoc non competit corporibus gloriosis. Ergo non habebunt sensum visûs in actu. Probatio mediæ : quandocumque aliquid videtur sub angulo, oportet aliquam esse proportionem anguli ad distantiam rei visæ, quia quod à remotiori videtur, minùs videtur, et sub minori angulo; unde posset esse ita parvus angulus, quòd nihil de re videretur. Si ergo oculus gloriosus videbit sub angulo, oportet quòd videat sub determinata distantia, et ita quòd non videat aliquid à remotiori quàm modò videmus : quod videtur valde absurdum. Et sic videtur quòd sensus visûs actu non erit in corporibus gloriosis.

Sed contra, potentia conjuncta actui est perfectior quàm non conjuncta. Sed natura humana erit in beatis in maxima perfectione. Ergo erunt ibi omnes sensus in suo actu.

Præterea, viciniùs se habent ad animam potentiæ sensitivæ quàm corpus. Sed corpus præmiabitur vel punietur propter merita vel demerita animæ. Ergo et omnes sensus præmiabuntur in beatis et punientur in malis, secundùm delectationem et dolorem vel tristitiam, quæ in operatione sensûs consistunt.

(Conclusio. — Cùm ex parte medii aut objecti, nullus quoad sensationem sit futurus post resurrectionem defectus, nisi ex parte objecti gustûs, omnes sensus in actu erunt post resurrectionem, excepto solo gustu, nisi fortè et is per quamdam immutationem linguæ ab adjuncto quodam humore futurus ibi actu esse dicatur.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd in corporibus gloriosis erunt omnes potentiæ sensuum; non tamen erunt in actu nisi duo sensus, scilicet tactus et visus; nec hoc erit ex defectu sensuum, sed ex defectu medii et objecti; nec tamen erunt frustra, quia erunt ad integritatem humanæ naturæ et ad commendandam sapientiam Creatoris. Sed hoc non videtur verum. Quia illud quod est medium in istis sensibus, est etiam id aliis medium; in visu enim est medium aer, qui etiam est medium in auditu et odoratu, sicut patet in II *De anima*. Similiter etiam gustus habet medium conjunctum sicut et tactus; cùm gustus sit

tactus quidam, ut in eodem libro dicitur. Odor etiam erit ibi, qui est objectum odoratûs; cum Ecclesia cantet quòd « odor suavissimus erunt corpora sanctorum. » Laus etiam vocalis erit in patria; unde dicitur super illud *Psalm.* CXLIX : «Exaltationes Dei in gutture eorum, » quòd « corda et linguæ non desinent laudare Deum, » et idem etiam habetur per Glossam super illud II *Esdræ*, XII : « In cantico et cymbalis, in psalteriis et in cytharis. » Et ideo secundùm alios dicendum quòd odoratus et auditus erunt ibi actu; sed gustus non erit in actu, ita quòd immutetur ab aliquo cibo vel potu sumpto, ut patet ex dictis. Nisi fortè dicatur quòd erit ibi gustus in actu per immutationem linguæ ab aliqua humiditate adjuncta.

Ad primum ergo dicendum, quòd qualitates quas tactus percipit, sunt illæ ex quibus construitur animale corpus. Unde per qualitates tangibiles corpus animalis, secundùm statum præsentem, natum est immutari immutatione naturali et spirituali ab objecto tactûs. Et ideo tactus dicitur maximè materialis inter alios sensus, quia habet plus de materiali immutatione adjunctum. Non tamen immutatio materialis se habet ad actum sentiendi (qui perficitur spirituali immutatione) nisi per accidens. Et ideo in corporibus gloriosis, à quibus impassibilitas excludit naturalem immutationem, erit immutatio à qualitatibus tangibilibus spiritualis tantùm; sicut etiam in corpore Adæ fuit, quod nec ignis urere nec gladius scindere potuisset, et tamen horum sensum habuisset.

Ad secundum dicendum, quòd gustus secundùm quòd est sensus alimenti, non erit in actu; sed secundùm quòd est judicativus saporum, esse poterit fortè per modum prædictum.

Ad tertium dicendum, quòd quidam posuerunt quòd odor nihil aliud est quàm quædam fumalis evaporatio. Sed hæc positio non potest esse vera. Quod patet ex hoc quòd vultures currunt ex odore percepto ad cadavera ex locis remotissimis: cùm tamen non esset possibile quòd evaporatio aliqua pertingeret à cadavere ad tam remota loca, etiamsi totum resolveretur in vaporem, et præcipuè cùm sensibilia in æquali distantia ad quamlibet partem immutent. Unde odor immutat medium quandoque et instrumentum sentiendi spirituali immutatione sine aliqua evaporatione pertingente ad organum,

sed quòd aliqua evaporatio requiratur, hoc est eo quòd odor in corporibus est humiditate aspersus, unde oportet resolutionem fieri ad hoc quod percipiatur. Sed in corporibus gloriosis erit odor in sua ultima perfectione, nullo modo per humidum repressus; unde immutabit spirituali immutatione, sicut odor fumalis evaporationis facit. Et sic erit sensus odoratûs in sanctis, qui nullâ humiditate impedietur; et cognoscet non solùm excellentias odorum, sicut nunc in nobis contingit propter nimiam cerebri humiditatem, sed etiam minimas odorum differentias.

Ad quartum dicendum, quòd in patria erit laus vocalis (quamvis quidam aliter dicant), et solâ immutatione spirituali organum auditûs immutabit in beatis; nec erit propter disciplinam qua scientiam acquirant, sed propter perfectionem sensûs et delectationem. Quomodo autem vox ibi formari poterit, dictum est in II libro *Sent.*, distinct. II, qu. 2, art. 2, ad 5).

Ad quintum dicendum, quòd intensio luminis non impedit receptionem spiritualem speciei coloris, dummodo maneat in natura diaphani; sicut patet quòd quantumcumque illuminetur aer, potest esse medium in visu; et quantò est magis illuminatus, tantò per ipsum aliquid clariùs videtur, nisi sit defectus ex debilitate visûs. Quòd autem in speculo directè opposito radio solis non appareat species corporis oppositi, non est propter hoc quòd impediatur receptio, sed propter hoc quod impediatur reverberatio; oportet enim ad hoc quòd forma in speculo appareat, quòd fiat quædam reverberatio ad aliquod corpus obscurum, et ideo plumbum vitro adjungitur in speculo. Hanc autem obscuritatem radius solis repellit, unde non potest apparere species aliqua in speculo. Claritas autem corporis gloriosi non aufert diaphaneitatem à pupilla, quia gloria non tollit naturam : unde magnitudo claritatis in pupilla magis faciet ad acumen visûs quàm ad ejus defectum.

Ad sextum dicendum, quòd quantò sensus est perfectior, tantò ex minori immutatione facta potest objectum suum percipere; quantò autem sub minori angulo visus à visibili immutatur, tantò minor immutatio est : et inde est quòd visus fortior magis à remotis aliquid videre potest, quàm visus de-

bilior, quia quantò à remotiori videtur, sub minori angulo videtur. Et quia visus corporis gloriosi erit perfectissimus, ex parvissima immutatione poterit videre; unde sub angulo multo minori videre poterit quàm modò possit, et per consequens multò magis à remotis.

QUÆSTIO LXXXV.

De subtilitate corporum beatorum, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de subtilitate corporum beatorum. Circa quod quæruntur sex : 1° Utrùm subtilitas sit proprietas corporis gloriosi. 2° Utrùm ratione hujus subtilitatis possit esse in eodem loco cum alio corpore non glorioso. 3° Utrùm per miraculum duo corpora possint simul esse in eodem loco. 4° Utrùm corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco. 5° Utrùm corpus gloriosum necessariò requirat æqualem sibi locum. 6° Utrùm corpus gloriosum sit palpabile.

ARTICULUS I.

Utrùm subtilitas sit proprietas corporis gloriosi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd subtilitas non sit proprietas corporis gloriosi. Proprietas enim gloriæ excedit proprietatem naturæ, sicut gloriæ claritas claritatem solis, quæ est maxima in natura. Si ergo subtilitas sit proprietas corporis gloriosi, videtur quòd corpus gloriosum futurum sit subtilius omni quod est subtile in natura; et ita erit « ventis aereque subtilius, » quod est hæresis à Gregorio in Constantinopolitana urbe damnata, ut ipse narrat in XIV lib. *Moral.*

2. Præterea, sicut caliditas et frigiditas sunt quædam qualitates simplicium corporum, scilicet elementorum; ita et subtilitas. Sed calor et aliæ qualitates elementorum non intenduntur in gloriosis corporibus magis quàm nunc, imò magis

ad medium reducentur. Ergo neque subtilitas in eis erit major quàm nunc sit.

3. Præterea, subtilitas invenitur in corporibus propter paucitatem materiæ; unde corpora quæ habent minùs de materia sub æqualibus dimensionibus, dicimus magis subtilia; ut ignem aere, et aerem aquâ, et aquam terrâ. Sed tantum de materia erit in corporibus gloriosis quantum nunc est, nec dimensiones erunt majores, ut ex supra dictis patet. Ergo tunc non erunt magis subtilia quàm modò sint.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, XV : « Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale; » id est spiritui simile. Sed subtilitas spiritûs excedit omnem subtilitatem corporis. Ergo corpora gloriosa erunt subtilissima.

Præterea, corpora quantò sint subtiliora, tantò sunt nobiliora. Sed corpora gloriosa sunt nobilissima. Ergo erunt subtilissima.

(Conclusio. — Cùm ratione animæ glorificatæ corpus gloriosum dicatur spirituale, meritò subtilitas est proprietas corporis gloriosi per effectum spiritualis potentiæ.)

Respondeo dicendum, quòd nomen subtilitatis à virtute penetraudi est assumptum; unde dicitur in II *De generatione*, quòd « subtile est repletivum partibus et partium partibus. Quod autem aliquod corpus sit penetrativum, contingit ex duobus : primò ex parvitate quantitatis, præcipuè secundùm profunditatem et latitudinem, non autem secundùm longitudinem; quia penetratio fit in profundum; unde longitudo penetrationi non obstat. Secundò, ex paucitate materiæ; unde rara *subtilia* dicimus. Et quia in corporibus raris forma prædominatur materiæ magis, ideo translatum est nomen subtilitatis ad illa corpora quæ optimè substant formæ, et perficiuntur ab ea completissimo modo; sicut dicimus subtilitatem esse in sole et luna et aliis hujusmodi; sicut etiam aurum vel aliquid hujusmodi potest dici subtile, quando perfectissimè completur in *esse* et virtute suæ speciei. Et quia res incorporeæ quantitate carent et materiâ, ideo nomen subtilitatis ad eas transfertur, non solùm ratione suæ substantiæ, sed etiam ratione suæ virtutis (1). Sicut enim *subtile* dicitur penetrati-

(1) Sic in libro *Sapient.*, cap. VII, vers. 22 ac deinceps,

vum, quia pertingit usque ad intima rei; ita etiam dicitur aliquis intellectus *subtilis*, quia pertingit ad inspicienda intrinseca principia, et proprietates naturales rei latentes. Et similiter dicitur aliquis habere visum subtilem, quia aliquid minimum potest visu percipere; et similiter de aliis sensibus. Et secundùm hoc diversi diversimodè subtilitatem corporibus gloriosis attribuerunt. Quidam enim hæretici, ut Augustinus narrat, attribuerunt eis subtilitatem secundùm modum quo spirituales substantiæ *subtiles* dicuntur; dicentes quòd in resurrectione corpus vertetur in spiritum; et ratione hujus corpora resurgentium Apostolus *spiritualia* nominat, I *Cor.*, XV. Sed hoc non potest stare : primò, quia « corpus in spiritum transire non potest, cùm non communicent in materia; » quod etiam Boetius ostendit in lib. *De duabus naturis* (et una persona Christi); secundo, quia si hoc esset possibile, corpore in spiritum converso, non resurgeret homo, qui ex anima et corpore naturaliter constat; tertio, quia si Apostolus sic intelligeret, sicut nominat *corpora spiritualia*, pari ratione nominaret *corpora animalia*, quæ in animam sunt conversa; quod patet esse falsum. Unde quidam hæretici dixerunt quòd corpus in resurrectione remanebit, sed habebit subtilitatem secundùm modum rarefactionis; ita quòd corpora humana in resurrectione erunt aeri vel vento similia, ut Gregorius narrat in XIV lib. *Moral.* (ubi supra). Sed hoc etiam non potest stare. Quia Dominus post resurrectionem corpus habuit palpabile (ut patet *Luc.*, ult.); quod præcipuè subtile credendum est. Et præterea, corpus humanum cum carnibus et ossibus resurget, sicut et corpus Domini; ut dicitur *Luc.*, ult. : « Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere, » et *Job*, XIX, dicitur : « In carne mea videbo Deum salvatorem meum. » Natura autem carnis et ossis raritatem prædictam non patitur.

Et ideo est assignandus corporibus gloriosis alius modus

inter alia quæ spiritum sapientiæ insignire dicuntur attributa, *subtilis* bis dicitur, id est, ut Lyranus explicat ibi, *penetrans omnia suâ virtute, ac profunda etiam Dei scrutans*, ex I *Cor.*, II, etc.

subtilitatis, ut dicantur *subtilia* propter completissimam corporis perfectionem. Sed hanc completionem quidam eis attribuunt ratione quintæ (id est cœlestis) essentiæ, quæ in eis tunc maximè dominabitur. Quod esse non potest : primò, quia nihil de quinta (id est cœlesti) essentia potest venire in compositionem corporis, ut in II lib. *Sententiarum* ostensum est. Secundò, quia dato quòd veniret in compositionem corporis humani, non posset intelligi quòd dominaretur magis tunc quàm nunc supra naturam elementarem; nisi ita quòd tunc esset in corporibus humanis plus secundùm quantitatem de natura cœlesti; et sic corpora humana non essent ejusdem staturæ, nisi fortè minueretur materia elementaris in homine, quod repugnat integritati resurgentium; vel ita quòd natura elementaris indueret proprietates naturæ cœlestis ex ejus dominio in corpore, et sic naturalis virtus esset causa proprietatis gloriosæ, quòd absurdum est.

Et ideo alii dicunt quòd dicta completio ex qua corpora humana *subtilia* dicentur, erit ex dominio animæ glorificatæ (quæ est forma corporis) super ipsum; ratione cujus corpus gloriosum *spirituale* dicitur, quasi « omnino spiritui subjectum. » Prima autem subjectio qua corpus animæ subjicitur, est ad participandum *esse* specificum, prout subjicitur ipsi ut materia formæ; et deinde subjicitur ei ad alia opera animæ, prout anima est motor. Et ideo prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate; et deinde ex agilitate, et aliis proprietatibus corporis gloriosi. Et propter hoc Apostolus in spiritualitate tetigit dotem subtilitatis, ut magistri exponunt. Unde etiam Gregorius dicit in XIV *Moral.* (ubi suprà), quòd « corpus gloriosum dicitur subtile per effectum spiritualis potentiæ. »

Et per hoc patet solutio ad objecta, quæ procedunt de subtilitate quæ est per rarefactionem.

ARTICULUS II.

Utrùm ratione hujus subtilitatis competat corpori glorioso esse in eodem loco cum alio corpore non glorioso.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd ratione hujus subtilitatis competat corpori quòd sit simul in eodem loco cum alio corpore non glorioso. Quia ut dicitur *Philipp.*, III, « reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ. » Sed corpus Christi potuit simul esse cum alio corpore in eodem loco, ut patet per hoc quòd post resurrectionem intravit ad discipulos januis clausis, ut dicitur *Joan.*, XX. Ergo et corpora gloriosa ratione subtilitatis poterunt esse cum aliis corporibus non gloriosis in eodem loco.

2. Præterea, corpora gloriosa erunt nobiliora omnibus aliis corporibus. Sed quædam nunc ratione suæ nobilitatis possunt esse simul cum aliis corporibus, scilicet radii solares. Ergo multò fortiùs hoc conveniet corporibus gloriosis.

3. Præterea, corpus cœleste non potest dividi, ad minus quantum ad substantiam sphærarum; unde dicitur *Job*, XXXVII, quòd « cœli velut ære solidissimi firmati sunt. » Si ergo corpus gloriosum non poterit simul esse cum alio corpore in eodem loco ratione subtilitatis, nunquam ad cœlum empyreum ascendere poterit; quod est erroneum.

4. Præterea, corpus quod non potest simul esse cum alio corpore, potest ex alterius obstaculo impediri in motu suo, vel etiam includi. Sed hoc non poterit contingere corporibus gloriosis. Ergo poterunt simul esse in eodem loco cum aliis corporibus.

5. Præterea, sicut se habet punctus ad punctum, ita linea ad lineam, et superficies ad superficiem, et corpus ad corpus. Sed duo puncta possunt esse simul, ut patet quando duæ lineæ se tangunt; et similiter duæ lineæ in contactu duarum superficierum, et duæ superficies in contactu duorum corporum; quia « contigua sunt quorum ultima sunt simul, » ut patet V *Physic.* Ergo non est contra naturam corporis quin possit esse simul cum alio corpore in eodem loco. Sed

quidquid nobilitatis natura corporis patitur, totum corpori glorioso præstabitur. Ergo corpus gloriosum ex suæ subtilitatis proprietate habebit quòd possit esse simul cum alio corpore in eodem loco.

Sed contra est, quòd Boetius dicit in libro *De Trinitate* (cap. 1) : « In numero differentiam varietas accidentium facit; nam tres homines neque genere, neque specie, sed suis accidentibus distant; nam si omnino cuncta ab his accidentia separamus, tamen locus est cunctis diversus, quem unum fingere nullo modo possumus (1). » Ergo si ponantur duo corpora esse in uno loco, erunt unum corpus numero.

Præterea, corpora gloriosa majorem convenientiam habebunt cum loco quàm spiritus angelici. Sed spiritus angelici (ut quidam dicunt) non possent distingui numero, nisi essent in diversis locis; et propter hoc ponunt quòd necesse est eos esse in loco, et quòd ante mundum creari non potuerunt. Ergo multò magis debent dicere quòd duo corpora qualiacumque non possunt simul esse in eodem loco.

(Conclusio. — Cùm de ratione corporis, materiâ formâque constantis, sit esse sensibile locique repletivum, nullo modo competere poterit corpori glorioso ut ratione subtilitatis possit esse simul cum corpore non glorioso, nisi ex operatione divinæ virtutis, ad gloriæ perfectionem.)

Respondeo dicendum, quòd non potest dici quòd corpus gloriosum ratione suæ subtilitatis habeat quòd possit esse cum alio corpore in eodem loco, nisi per subtilitatem auferatur ab eo id per quod prohibetur nunc esse simul cum alio corpore in eodem loco. Dicunt autem quidam quòd prohibetur ab hoc in isto statu ratione corpulentiæ, per quam habet quòd repleat locum, quæ quidem corpulentia ab eo persubtilitatis dotem tolletur. Sed hoc non potest stare, propter duo : *Primò*, quia corpulentia quàm dos subtilitatis aufert, est ad defectum pertinens, putà aliqua inordinatio materiæ non perfectè substantis suæ formæ. Totum enim quod ad integritatem corporis pertinet, in corpore resurget, tam ex parte formæ quam ex

(1) Hinc et addit quòd *unum locum duo corpora non obtinent.*

parte materiæ. Quod autem aliquod corpus sit repletivum loci, hoc habet per illud quod est de integritate naturæ ejus, et non ex aliquo defectu naturæ. Cùm enim plenum opponatur vacuo, illud solum non replet locum, quo posito in loco nihilominus remanet vacuus locus; vacuum autem definitur in IV *Phys.*, quòd est « locus non plenus sensibili corpore (1). » Dicitur autem aliquod corpus esse sensibile ex materia et forma et naturalibus accidentibus, quæ omnia ad integritatem naturæ pertinent. Constat etiam quòd corpus gloriosum erit sensibile, etiam secundùm tactum, ut patet in corpore Domini, *Luc.*, ult. Nec enim ei deerit materia aut forma, aut naturalia accidentia, scilicet calidum et frigidum, et hujusmodi : unde patet quòd corpus gloriosum non obstante subtilitatis dote replebit locum. Insania enim videtur dicere quòd locus ubi erit corpus gloriosum, esset vacuus. *Secundò*, ratio eorum prædicta non valet; quia impedire coexistentiam corporis in eodem loco, est plus quam replere locum. Si enim ponamus dimensiones esse separatas sine materia, illæ dimensiones non replent locum (unde quidam ponentes vacuum, dixerunt vacuum esse locum, in quo sunt hujusmodi dimensiones sine aliquo sensibili corpore), et tamen illæ dimensiones prohibent ne sint simul cum alio corpore in eodem loco, ut patet per Philosophum in IV *Physic.* et in III *Metaph.* ubi habet pro inconvenienti quòd corpus mathematicum (quòd nihil est aliud quàm dimensiones separatæ) sit simul cum corpore naturali sensibili. Unde, dato quòd subtilitas corporis gloriosi auferret ab eo hoc quòd est replere locum, non tamen sequeretur quòd propter hoc posset esse cum alio corpore in eodem loco; quia remoto eo quod minus est, non propter hoc removetur quod plus est. Dicendum est ergo quòd illud quod impedit corpus nostrum nunc ne simul cum alio corpore sit in eodem loco,

(1) Colligitur ex text. 51, prope finem, ubi vacui rationem sive naturam à quibusdam sic explicari ait, ut sit *spatium sensibile, in quo nullum est corpus.* Et expressiùs, text. 58 ac deinceps, ubi vacuum duplex ponit : alterum quidem quod est *non plenum sensibili corpore secundùm tactum, id est gravi aut levi;* alterum verò, *in quo non est aliqua substantia quomodolibet corporea.*

nullo modo poterit ab eo removeri per dotem subtilitatis. Nihil enim potest prohibere corpus aliquod ne sit simul situatum cum alio corpore, nisi hoc quod in eo requirit diversum situm; nihil enim est impedimentum identitatis, nisi quod est causa diversitatis. Hanc autem distinctionem sitûs non requirit aliqua corporis qualitas; quia corpori non debetur aliquis situs ratione suæ qualitatis. Unde, remoto à corpore sensibili quòd sit calidum aut frigidum, aut grave aut leve, nihilominus in eo remanet necessitas prædictæ distinctionis, ut patet per Philosophum in IV *Phys.* et etiam per se planum est. Similiter etiam materia non potest inducere necessitatem prædictæ distinctionis; quia materiæ non advenit situs, nisi mediante quantitate dimensivâ. Similiter etiam neque forma situm habet, nisi ex materia situm habeat. Restat ergo quòd necessitas distinctionis duorum corporum in situ causetur à natura quantitatis dimensivæ cui per se convenit situs. Cadit nim in definitione ejus; quia quantitas dimensiva est quantitas habens situm. Et inde est quòd remotis omnibus aliis quæ sunt in re, talis distinctionis necessitas invenitur in sola quantitate dimensiva. Si enim accipiatur linea separata, oportet si sint duæ lineæ, vel duæ partes unius lineæ, quòd sint distinctæ in situ; aliàs linea addita lineæ non efficeret majus, quod est contra communem animi conceptionem. Et similiter est de superficiebus et corporibus mathematicis. Et quia materiæ debetur situs, in quantum substat dimensioni, exinde prædicta necessitas ad materiam situatam derivatur; ut sicut non est possibile esse duas lineas vel duas partes lineæ, nisi sint distinctæ secundùm situm, ita impossibile sit esse duas materias vel duas partes materiæ, nisi sit distinctio sitûs. Et quia distinctio materiæ est principium distinctionis individuorum, inde est quod Boetius dicit in lib. *De Trinitate*, quòd « duobus corporibus unum locum fingere nullo modo possumus, » ut hanc saltem accidentium varietatem distinctio individuorum requirat. Subtilitas autem à corpore glorioso dimensionem non aufert. Unde nullo modo aufert ipsi prædictam necessitatem distinctionis sitûs ab alio corpore. Et ideo corpus gloriosum non habebit ratione suæ subtilitatis quod possit esse simul cum alio corpore. Sed poterit simul cum alio cor-

pore esse ex operatione virtutis divinæ; sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate indita quod ad adventionem ejus sanarentur infirmi, sed hoc fiebat virtute divinâ, ad ædificationem fidei : ita faciet virtus divina ut corpus gloriosum possit simul cum alio corpore esse ad perfectionem gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd corpus Christi non habuit ex subtilitatis dote quòd posset esse simul cum alio corpore in eodem loco, sed hoc factum est virtute divinitatis post resurrectionem, sicut in nativitate. Unde Gregorius in *Homilia* XXVI (*super Evang.*) dicit : « Illud corpus Domini intravit ad discipulos januis clausis, quod ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exiit utero Virginis. » Unde non oportet quòd ratione suæ subtilitatis hoc conveniat corporibus gloriosis.

Ad secundum dicendum, quòd lumen non est corpus, ut in prima parte dictum est, quæst. 67, art. 2. Unde objectio procedit ex falsis.

Ad tertium dicendum, quòd corpus gloriosum transibit sphæras cœlorum sine earum divisione, non ex vi subtilitatis, sed ex divina virtute, quæ eis ad nutum in omnibus subveniet.

Ad quartum dicendum, quòd ex hoc quod Deus beatis ad nutum aderit in omnibus quæ volent, sequitur quòd non poterunt includi vel incarcerari.

Ad quintum dicendum, quòd sicut dicitur in IV *Physic.* (text. 47), « puncto non competit locus. » Unde, si dicatur esse in loco, hoc non est nisi per accidens, quia corpus cujus est terminus est in loco. Sicut autem totus locus respondet toti corpori, ita terminus loci respondet termino corporis. Contingit autem duorum locorum esse unum terminum, sicut et duas lineas terminari ad unum punctum. Et ideo, quamvis duo corpora non possint esse nisi in diversis locis, tamen duobus terminis duorum corporum respondet idem terminus duorum locorum; et secundùm hoc dicuntur ultima corporum se tangentium esse simul.

ARTICULUS III.

Utrùm per miraculum fieri possit quod duo corpora sint in eodem loco.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd nec etiam per miraculum fieri possit quòd duo corpora sint in eodem loco. Non enim potest fieri per miraculum quòd duo corpora sint simul duo et unum, quia hoc esset facere contradictoria esse simul. Sed si ponatur duo corpora esse simul, sequeretur illa duo corpora esse unum. Ergo non est possibile hoc per miraculum fieri. Probatio mediæ : sint duo corpora in eodem loco, quorum unum dicatur A, et aliud B. Aut ergo dimensiones A erunt eædem cum dimensionibus loci, aut aliæ. Si aliæ, ergo erunt aliquæ dimensiones separatæ ; quod non potest poni, quia dimensiones quæ sunt inter terminos loci, non sunt in aliquo subjecto, nisi sint in corpore locato. Si autem sunt eædem, ergo eadem ratione dimensiones B erunt eædem cum dimensionibus loci. Sed « quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem (1). » Ergo dimensiones A et B sunt eædem. Sed duorum corporum non possunt esse eædem dimensiones, sicut nec eadem albedo. Ergo A et B sunt unum corpus; et erant duo. Ergo sunt simul unum et duo.

2. Præterea, contra communes animi conceptiones non potest aliquid miraculosè fieri, ut scilicet pars non sit minor toto; quia contraria communibus conceptionibus directè contradictionem includunt. Similiter nec contra conclusiones geometriæ, quæ à communibus animi conceptionibus infallibiliter deducuntur; sicut quòd triangulus non habeat tres angulos æquales duobus rectis. Similiter nec aliquid potest fieri in linea contra definitionem lineæ, quia separare definitionem à definito, est ponere duo contradictoria esse simul. Sed duo corpora esse in eodem loco, est contra conclusiones geo-

(1) Ut ex III *Physicor.*, text. 19 ac deinceps, colligi potest ; vel *Physic.* I, sicut axiomata et Bedæ citant, nimirum text. 17.

metriæ, et contra definitionem lineæ. Ergo non potest fieri per miraculum. Probatio mediæ : conclusio est geometriæ quòd duo circuli non se tangant nisi in puncto. Si autem duo corpora circularia essent in eodem loco, duo circuli designati in eis se tangerent secundùm totum : similiter etiam est contra definitionem lineæ, quòd intra duo puncta sit plus quàm una linea recta ; quod fieret, si duo corpora essent in eodem loco; quia intra duo puncta signata in diversis superficiebus loci, essent duæ lineæ rectæ duorum corporum locatorum.

3. Præterea, hoc videtur non posse fieri per miraculum, quòd corpus inclusum in alio corpore, non sit in loco; quia sic haberet locum communem et non proprium, quod non potest esse. Sed hoc sequeretur, si duo corpora essent in eodem loco. Ergo hoc non potest fieri per miraculum. Probatio mediæ : sint duo corpora in eodem loco, quorum unum secundùm quamlibet dimensionem sit majus alio, corpus minus erit inclusum in corpore majore, et locus corporis majoris erit locus ejus communis. Locum autem proprium non habebit ; quia non erit aliqua superficies corporis actu signata, quæ contineat ipsum, quod est de ratione loci. Ergo non habebit locum proprium.

4. Præterea, locus proportionaliter respondet locato. Sed nunquam potest fieri per miraculum, quòd idem corpus sit simul in diversis locis, nisi per aliquam conversionem, sicut accidit in sacramento altaris. Ergo nullo modo potest fieri per miraculum quòd duo corpora sint simul in eodem loco.

Sed contra : beata Virgo filium miraculosè peperit. Sed in illo benedicto partu oportuit duo corpora esse simul in eodem loco ; quia corpus pueri exiens, claustra pudoris non fregit. Ergo potest miraculosè fieri quòd duo corpora sint simul in eodem loco.

Præterea, hoc idem potest ostendi per hoc quòd Dominus ad discipulos intravit clausis januis, *Joan.*, XX.

(Conclusio. — Cùm à Deo tanquam prima causa res conservari possit, cessantibus causis secundis, fatendum est miraculosè fieri posse ut duo corpora sint simul in eodem loco.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex dictis patet, propter hoc necesse est duo corpora in duobus locis esse, quia diver-

situs materiæ requirit distinctionem in situ. Et ideo videmus quòd quando conveniunt duo corpora in unum, destruitur *esse* distinctum utriusque, et acquiritur utrique simul unum *esse* indistinctum, ut patet in mixtionibus. Non potest ergo esse quòd duo corpora remaneant duo, et tamen sint simul, nisi utrique conservetur *esse* distinctum quod priùs habebat, secundùm quod utrumque erat indivisum in se et divisum ab aliis. Hoc autem *esse* distinctum dependet à principiis essentialibus rei, sicut à causis proximis; sed à Deo, sicut à causa prima. Et quia causa prima potest conservare rem in *esse*, cessantibus causis secundis, ut patet per primam propositionem libri *De causis*, ideo divina virtute, (et eâ solâ) fieri potest ut accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris. Et similiter virtute divinâ fieri potest (et eâ solâ) quòd corpori remaneat *esse* distinctum ab alio corpore, quamvis ejus materia non sit distincta in situ ab alterius corporis materia. Et sic miraculosè fieri potest quòd duo corpora sint simul in eodem loco.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa est sophistica, quia procedit ex suppositione falsi, vel petit principium. Procedit enim ratio illa ac si inter duas superficies oppositas loci alicujus esset aliqua dimensio propria loco, cui oporteret quòd uniretur dimensione corpori locati advenientis; sic enim sequeretur quòd dimensiones duorum corporum locatorum fierent una dimensio, si utraque unum fieret cum dimensione loci. Hæc autem suppositio falsa est; quia secundùm hoc, quandocumque corpus acquireret novum locum, oporteret aliquam immutationem fieri in dimensionibus loci vel locati; non enim potest esse quòd aliqua duo fiant de novo unum, nisi altero eorum immutato. Si autem, sicut se rei veritas habet, loco non debentur aliæ dimensiones quam dimensiones locati, patet quòd ratio nihil probat, sed petit principium; quia secundùm hoc, nihil est aliud dictum quàm quòd dimensiones locati sint eædem cum dimensionibus loci; nisi quòd dimensiones locati continentur intra terminos loci, et secundùm earum mensuram distant termini loci, sicut distarent propriis dimensionibus si eas haberent. Et sic, dimensiones duorum corporum esse dimensiones unius loci, nihil est aliud quàm

duo corpora esse in eodem loco, quod est principale propositum.

Ad secundum dicendum, quòd posito quòd duo corpora sint simul in eodem loco per miraculum, non sequitur aliquid neque contra communem animi conceptionem, neque contra definitionem lineæ, neque contra conclusiones aliquas geometriæ. Quia, sicut supra dictum est (art. 2), quantitas dimensiva in hoc differt ab omnibus aliis accidentibus, quod habet specialem rationem individuationis et distinctionis (scilicet ex situ partium) præter rationem individuationis et distinctionis quæ est ipsi et omnibus aliis accidentibus communis, scilicet ex materia subjecta. Sic ergo una linea potest intelligi diversa ab alia, vel quia est in alio subjecto, quæ consideratio non est nisi de linea materiali; vel quia distat in situ ab alia, quæ consideratio est etiam de linea mathematica, quæ intelligitur præter materiam. Si ergo removeatur materia, non potest esse distinctio linearum, nisi secundum situm diversum; et similiter nec punctorum, nec superficierum, aut quarumcumque dimensionum. Et sic geometria non potest ponere quòd una linea addatur alteri tanquam distincta ab ea, nisi sit distincta in situ ab ea. Sed supposità distinctione subjecti, sine distinctione sitûs, ex divino miraculo intelliguntur diversæ lineæ quæ non distant situ, propter diversitatem subjecti, et similiter puncta diversa. Et sic, diversæ lineæ designatæ in duobus corporibus quæ sunt in eodem loco, trahuntur à diversis punctis ad diversa puncta; ut non accipiamus punctum signatum in loco, sed in ipso corpore locato, quia linea non dicitur trahi nisi à puncto quod est terminus ejus. Et similiter etiam duo circuli designati in duobus corporibus sphæricis existentibus in eodem loco, sunt duo non propter diversitatem sitûs (alias non possent se tangere secundùm totum), sed sunt duo ex diversitate subjectorum. Et propter hoc se totaliter tangentes, adhuc manent duo: sicut etiam circulus signatus in corpore locato sphærico tangit, secundùm totum, alium circulum signatum in corpore locante.

Ad tertium dicendum, quòd Deus posset facere aliquod corpus non esse in loco. Et tamen illâ positione factâ, non sequitur quòd aliquod corpus non sit in loco; quia corpus majus

est locus corporis minoris, ratione illius superficiei quæ designatur ex contactu terminorum corporis minoris.

Ad quartum dicendum, quòd unum corpus esse simul localiter in duobus locis, non potest fieri per miraculum (corpus enim Christi non est in altari localiter), quamvis miraculosè possit fieri quod duo corpora sint in eodem loco. Quia esse in pluribus locis simul repugnat individuo, ratione ejus quod est ens indivisum in se; sequeretur enim quòd esset distinctum in situ. Sed esse cum alio corpore in eodem loco, repugnat ei quantum ad hoc quod est « divisum ab alio; » ratio autem *unius* perficitur in divisione, ut patet in V *Metaph.* Sed divisio ab aliis est de consequentibus ad rationem *unius*. Unde quòd idem corpus sit localiter simul in diversis locis, includit contradictionem, sicut quod homo careat ratione; sed duo corpora esse in eodem loco, non includit contradictionem, ut ex dictis patet. Et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrùm unum corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco. Quia ubi est major subtilitas, ibi est minor resistentia. Si ergo corpus gloriosum futurum sit subtilius quàm non gloriosum, minùs resistet corpori glorioso. Et ita si corpus gloriosum poterit esse cum corpore non glorioso in eodem loco, multò fortiùs cum corpore glorioso.

2. Præterea, sicut corpus gloriosum erit subtilius non glorioso, ita unum gloriosum erit subtilius alio. Si ergo corpus gloriosum poterit esse simul cum non glorioso, et corpus gloriosum magis subtile poterit esse cum glorioso minùs subtili.

3. Præterea, corpus cœli est corpus subtile, et erit tunc glorificatum. Sed corpus gloriosum alicujus sancti poterit simul esse cum corpore cœli, quia sancti poterunt ad terram descendere et ascendere pro suæ libitu voluntatis. Ergo duo corpora gloriosa poterunt esse simul.

Sed contra, corpora gloriosa erunt spiritualia, id est, spiritibus quantum ad aliquid similia. Sed duo spiritus non possunt esse simul in eodem loco (quamvis spiritus et corpus possint esse in eodem loco), ut in I lib. *Sententiarum*, dist. 37, dictum est. Ergo nec duo corpora gloriosa poterunt esse in eodem loco.

Præterea, duorum corporum existentium simul unum ab alio penetratur. Sed penetrari ab alio corpore est ignobilitatis, quæ omnino à corporibus gloriosis aberit. Ergo non poterunt esse duo corpora gloriosa simul.

(Conclusio. — Quanquam divina virtute fieri posset ut duo corpora gloriosa esse possint in eodem loco (nam ratione suæ proprietatis hoc minimè fieri posset), quia tamen in beatis debitus ordo servabitur, illud fieri conveniens non est, neque fiet.)

Respondeo dicendum, quòd corpus gloriosum ratione suæ proprietatis non habet quòd possit esse cum alio corpore glorioso in eodem loco, sicut nec ut sit simul cum corpore non glorioso. Divinâ autem virtute fieri posset ut duo corpora gloriosa essent simul, vel duo non gloriosa, sicut gloriosum et non gloriosum. Sed tamen non est conveniens quòd corpus gloriosum sit simul cum alio corpore glorioso, tum quia in eis servabitur debitus ordo, qui distinctionem requirit; tum quia unum corpus gloriosum non se opponet alteri (1). Et sic nunquam duo corpora gloriosa erunt simul.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit ac si corpori glorioso inesset, ratione suæ subtilitatis, quòd posset esse simul in eodem loco cum alio corpore; quod falsum est.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd corpus cœli et alia corpora (2) æquivocè dicentur gloriosa, in quantum participabunt aliquid

(1) Nempe ut ejus viam vel transitum obstruat, quasi proinde necesse sit alterum ab altero propter occursum illum penetrari.

(2) Puta elementorum quæ remanere quoque in illo statu supponuntur, et ad gloriam quamdam seu claritatem renovari.

gloriæ ; et non quòd eis conveniant dotes corporum humanorum glorificatorum.

ARTICULUS V.

Utrùm ex sua subtilitate removeatur à corpore glorioso necessitas existendi in æquali loco.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd ex sua subtilitate removeatur à corpore glorificato necessitas existendi in æquali loco. Corpora enim gloriosa erunt conformia corpori Christi, ut patet *ad Philipp.*, XIII. Sed corpus Christi non coarctatur hac necessitate, ut sit in loco æquali; unde continetur totum sub parvis vel magnis dimensionibus hostiæ consecratæ. Ergo et hoc idem erit in corporibus gloriosis.

2. Præterea, Philosophus probat in IV *Phys.* quòd duo corpora non sunt in eodem loco, quia sequeretur quòd maximum corpus obtineret minimum locum, quia diversæ partes ejus poterunt esse in eadem parte loci (1); non enim differt utrum duo corpora vel quotcumque, sint in eodem loco. Sed corpus gloriosum erit simul in eodem loco cum alio corpore, ut dicitur communiter. Ergo poterit esse in quovis parvo loco.

3. Præterea, sicut corpus ratione suî coloris videtur, ita commensuratur loco ratione suæ quantitatis. Sed corpus gloriosum ita subjectum erit spiritui, quod poterit videri et non videri (et præcipuè ab oculo non glorioso) pro suæ libitu voluntatis, ut in Christo patuit. Ergo ita quantitas subjicietur nutui spiritûs, quòd poterit esse in parvo vel magno loco, et habere parvam vel magnam quantitatem ad libitum.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in IV *Phys.*, quòd « omne quod est in loco est in loco æquali sibi. » Sed corpus gloriosum erit in loco. Ergo erit in loco æquali sibi.

Præterea, « eædem sunt dimensiones loci et locati, » ut

(1) Ut ex text. 53 et 76 colligitur, ubi proinde infert quòd in vacuo corpus esse non potest, quia inde omnino sequi contingeret ut ibi essent aut esse possent quantacumque corpora vel quotlibet, ac propterea inconveniens hic notatum ex illa tam confusa positione sequeretur.

probatur in IV *Phys.* Si ergo locus esset major locato, esset idem majus et minus seipso, quod est inconveniens.

(Conclusio. — Necessitas existendi in æqualiloco, à corpore glorioso ex sua subtilitate minimè tolletur, quia nec rarefieri nec densari unquam poterit.)

Respondeo dicendum, quòd corpus non comparatur ad locum nisi mediantibus dimensionibus propriis, secundùm quas corpus locatum circumscribitur ex contactu corporis locantis. Unde quòd corpus aliquod sit in minori loco quàm sit sua quantitas, hoc non potest esse nisi per hoc quòd quantitas corporis propria efficitur aliquo modo minor seipsâ. Quod quidem non potest intelligi nisi dupliciter. Uno modo, ex variatione quantitatis circa eamdem materiam; ut scilicet materia quæ primò subest magnæ quantitati, postea subsit parvæ. Et hoc quidam posuerunt in corporibus gloriosis, dicentes quòd quantitas eis subest ad nutum; ita quòd cùm voluerint, possunt habere magnam quantitatem, et cùm voluerint, parvam. Sed hoc non potest esse, quia nullus motus, qui sit secundùm aliquid intrinsecum rei, potest esse sine passione abjiciente à substantia. Et ideo in corporibus incorruptibilibus (scilicet cœléstibus) est solus motus localis, qui non est secundùm aliquid intrinsecum. Unde patet quòd mutatio quantitatis circa materiam repugnaret impassibilitati corporis gloriosi et incorruptibilitati. Et præterea sequeretur quòd corpus gloriosum quandoque esset rarius, et quandoque spissius; quia cùm nihil dividi possit ab eo de materia sua, quandoque eadem materia esset sub parvis dimensionibus et quandoque sub magnis, et ita rarefieret et densaretur, quod non potest esse. Alio modo potest intelligi quòd quantitas corporis gloriosi efficiatur minor seipsâ per variationem situs; ita scilicet quòd partes corporis gloriosi subintrent se invicem, et sic redeat ad quantamcumque parvam quantitatem. Et hoc quidam posuerunt, dicentes quòd ratione suæ subtilitatis corpus gloriosum habebit, quod possit esse simul cum alio corpore non glorioso in eodem loco; et similiter potest una pars esse intra aliam, in tantum quòd totum corpus gloriosum poterit intrare per minimum porum alterius corporis; et sic ponunt quòd corpus Christi exivit de utero virginali, et intravit januis clausis ad

discipulos. Sed hoc non potest esse, tum quia corpus gloriosum non habebit quòd sit cum alio corpore simul, ratione subtilitatis; tum quia etiamsi haberet ut esset simul cum alio corpore, non tamen cum alio corpore glorioso, ut multi dicunt (1); tum quia repugnaret rectæ dispositioni corporis humani, quæ requirit determinatum situm et distantiam partium. Unde nec per miraculum hoc unquam fiet. Et ideo dicendum quòd corpus gloriosum semper erit in loco sibi æquali.

Ad primum ergo dicendum, quòd corpus Christi in altaris sacramento non est localiter, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd probatio Philosophi procedit ex hoc, quòd una pars eadem ratione subintraret aliam. Sed talis subintratio partium corporis gloriosi in invicem non potest esse, ut dictum est. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quòd corpus videtur ex hoc quòd agit in visum. Quod autem agat in visum vel non agat, nihil variat in ipso corpore. Et ideo non est inconveniens si possit quando vult, videri, et quando vult, non videri. Sed *esse in loco* non est actio aliqua procedens ab eo, ratione suæ quantitatis, sicut *videri*, ratione sui coloris. Et ideo non est simile.

ARTICULUS VI.

Utrùm corpus gloriosum ratione suæ subtilitatis sit impalpabile.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd corpus gloriosum ratione suæ subtilitatis sit impalpabile. Gregorius enim dicit Homil. in *Octava Paschæ* (2): « Corrumpi necesse est quod palpatur. » Sed corpus gloriosum erit incorruptibile. Ergo erit impalpabile.

2. Præterea, omne quod palpatur, resistit palpanti. Sed

(1) Et ipse similiter jam suprà dixit (art. 4) propter indecentiam saltem quæ datâ illâ hypothesi, hoc est unius per aliud penetratione, sequeretur.

(2) Seu Homil. XXVI *super Evang.*, quæ in Octava Paschæ ab Ecclesia recitatur, explicans illud : *Ostendit eis manus et latus*, Joan, XX.

quod potest simul esse cum alio, non resistit ei. Cùm ergo corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore, non erit palpabile.

3. Præterea, omne corpus palpabile est tangibile. Sed omne tangibile corpus habet qualitates tangibiles excedentes qualitates tangentis. Cùm ergo qualitates tangibiles non sint in excessu (1), sed reductæ ad maximam æqualitatem in corporibus gloriosis, videtur quòd non sint palpabilia.

Sed contra est, quòd Dominus in corpore glorioso resurrexit, et tamen corpus palpabile habuit, ut patet *Luc.*, ult.: « Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet. » Ergo et corpora gloriosa erunt palpabilia.

Præterea, hæc est hæresis Eutychii Constantinopolitani Episcopi, ut Gregorius notat lib. XIV *Moral.*, qui dixit quòd « corpus nostrum in resurrectionis gloria erit impalpabile. »

(Conclusio. — Cùm Dominus post resurrectionem in corpore glorioso habuerit corpus palpabile, sequitur corpora gloriosa secundùm naturam suam esse palpabilia.)

Respondeo dicendum, quòd omne corpus palpabile est tangibile, sed non convertitur. Omne enim corpus est tangibile quod habet qualitates quibus natus est immutari sensus tactûs; unde aer, ignis et hujusmodi sunt corpora tangibilia. Sed palpabile ulteriùs addit quòd resistat tangenti; aer, qui nunquam resistit transeunti per eum, sed est facillimæ divisionis, tangibilis quidem est, sed non palpabilis. Sic ergo patet quòd *palpabile* dicitur aliquod corpus ex duobus : scilicet ex qualitatibus tangibilibus, et ex hoc quòd resistit tangenti, ut non pertranseatur. Et quia qualitates tangibiles sunt calidum et frigidum, et hujusmodi, quæ non inveniuntur nisi in corporibus gravibus et levibus, quæ habent contrarietatem ad invicem, ac per hoc sunt corruptibilia; ideo corpora cœlestia, quæ sunt secundùm naturam incorruptibilia, sunt sensibilia quidem visu, sed non tangibilia, et sic etiam nec palpabilia. Et hoc est quòd Gregorius dicit (Homil. XXVI *in Evang.*), quòd « corrumpi necesse est omne quod palpatur. » Corpus

(1) Id est, proportionem corporibus debitam non excedant; et sic non videantur excedere tangentis qualitates.

ergo gloriosum habet à natura sua qualitates quæ sunt natæ immutare tactum; sed tamen quia corpus est omnino subjectum spiritui, in potestate ejus est ut secundùm eas immutet tactum, vel non immutet. Similiter etiam secundùm naturam sibi competit ut resistat cuilibet alteri corpori transeunti, ita quod non possit esse cum eo simul in eodem loco. Sed miraculosè hoc potest divina virtute contingere ad nutum ipsius, quòd sit cum alio corpore in eodem loco, et sic non resistet ei transeunti. Unde secundùm naturam suam palpabile est corpus gloriosum; sed ex virtute supernaturali hoc ei competit, ut cùm vult, non palpetur à corpore non glorioso. Et ideo Gregorius dicit (ut suprà), quòd Dominus « palpandam carnem præbuit, quam clausis januis introduxit, ut perfectè ostenderet, post resurrectionem corpus suum esse et ejusdem naturæ, et alterius gloriæ. »

Ad primum ergo dicendum, quòd incorruptibilitas gloriosi corporis non est ex natura componentium, secundùm quam omne quod palpatur, necesse est corrumpi, ut ex dictis patet. Et ideo non sequitur ratio.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis aliquo modo possit fieri quòd corpus gloriosum sit cum alio corpore in eodem loco, tamen corpus gloriosum habet in potestate sua resistere cuilibet tangenti, cùm voluerit; et sic palpari potest.

Ad tertium dicendum, quòd qualitates tangibiles in corporibus gloriosis non sunt reductæ ad *medium rei* secundùm æqui distantiam ab extremis acceptum; sed ad *medium proportionis*, secundùm quod optimè competit complexioni humanæ in singulis partibus. Et ideo tactus illorum corporum erit delectabilissimus; quia potentia semper delectatur in convenienti, et tristatur in excessu (1).

(1) Sive in eo delectatur quod conveniens, commensuratum et proportionatum sibi est, vel virtuti, conditioni, habitudini suæ naturali; sicut per oppositum in illius nimia passione, vehementia, vel disproportione contristatur, ut in lib. II *De anima*, text. 133, videre est.

TRACTATUS DE RESURRECTIONE.

(Continuatio).

QUÆSTIO LXXXIV VEL LXXXVI.

De agilitate corporum beatorum, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de agilitate corporum beatorum resurgentium.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm corpora gloriosa sint futura agilia. 2° Utrùm movebuntur. 3° Utrùm movebuntur in instanti.

ARTICULUS I.

Utrùm corpora gloriosa sint futura agilia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd corpora gloriosa non sint futura agilia. Illud enim quod de se agile est, ad motum non indiget aliquo deferente. Sed corpora glorificata deferentur post resurrectionem « in nubibus obviam Christo in aera, ab angelis, » ut dicit Glossa, I. *Thessal.*, IV. Ergo corpora gloriosa non erunt agilia.

2. Præterea, nullum corpus quod movetur cum labore et pœna, potest dici agile. Sed corpora gloriosa hoc modo movebuntur, cùm motor eorum, scilicet anima, moveat in contrarium naturæ eorum ; aliàs moverentur semper in unam partem. Ergo non erunt agilia.

3. Præterea, inter omnes operationes animales sensus est nobilior et prior quàm motus. Sed non assignatur corporibus gloriosis aliqua proprietas, quæ perficiat ea ad sentiendum. Ergo nec debet eis attribui agilitas, per quam perficiantur ad motum.

4. Præterea, natura dat diversis animalibus instrumenta dispositionis diversæ secundùm diversas virtutes ipsorum : unde

non ejusdem dispositionis instrumenta dat animali tardo et veloci. Sed Deus multò ordinatiùs operatur quàm natura. Cùm ergo corpus gloriosum habeat membra ejusdem dispositionis in figura et quantitate, sicut modò, videtur quòd non habeat agilitatem aliam quàm modò habet.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, XV : « Seminatur in infirmitate, resurget in virtute; » Glossa : « Id est mobile et vivum. » Sed mobilitas non potest dicere nisi agilitatem ad motum. Ergo corpora gloriosa erunt agilia.

Præterea, tarditas maximè videtur spiritualitati repugnare. Sed corpora gloriosa maximè erunt spiritualia, ut dicitur I. *Cor.*, XV. Ergo etiam agilia.

(Conclusio. — Cùm corpus gloriosum sit omninò subjectum animæ glorificatæ, corpus gloriosum erit agile sicut anima, ut ei sit habile ad obediendum.)

Respondeo dicendum, quòd corpus gloriosum erit omninò subjectum animæ glorificatæ, non solùm ut nihil in eo sit quod resistat voluntati spiritûs (quia hoc fuit etiam in corpore Adæ), sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile reddatur ad prædictam subjectionem. Quæ quidem perfectio « dos glorificati corporis » dicitur. Anima autem conjungitur corpori non solùm ut forma, sed etiam ut motor. Et utroque modo oportet quòd corpus gloriosum animæ glorificatæ sit summè subjectum. Unde, sicut per dotem subtilitatis subjicitur ei totaliter in quantum est forma corporis, dans *esse* specificum; ita per dotem agilitatis subjicitur ei in quantum est motor, ut scilicet sit expeditum et habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus et actionibus animæ. Quidam tamen causam istius agilitatis attribuunt quintæ (id est cœlesti) essentiæ, quæ tunc in corporibus gloriosis dominabitur. Sed de hoc frequenter dictum est quòd non videtur conveniens. Unde melius est ut attribuatur animæ, à qua gloria in corpus emanat.

Ad primum ergo dicendum, quòd corpora gloriosa dicantur ferri ab angelis, et etiam in nubibus, non quasi eis indigeant, sed ad reverentiam designandam, quæ corporibus gloriosis et ab angelis et ab omnibus creaturis defertur.

Ad secundum dicendum, quòd quantò virtus animæ mo-

ventis dominatur magis supra corpus, tantò minor est labor in motu qui etiam fit contra naturam corporis. Unde illi in quibus virtus motiva est fortior, et illi qui habent ex exercitio corpus magis habilitatum ad obediendum spiritui moventi, minùs laborant in motu. Et quia post resurrectionem anima perfectè dominabitur corpori, tum propter perfectionem propriæ virtutis, tum propter habilitatem corporis gloriosi, ex redundantia gloriæ ab anima in ipsum, non erit aliquis labor in motu sanctorum; et sic dici poterunt corpora sanctorum agilia.

Ad tertium dicendum, quòd per dotem agilitatis corpus gloriosum reddetur habile, non solùm ad motum localem, sed etiam ad sentiendum, et ad omnes alias animæ operationes exequendas.

Ad quartum dicendum, quòd sicut natura dat velocioribus animalibus instrumenta diversæ dispositionis in figura et quantitate, ita Deus dabit corporibus sanctorum aliam dispositionem quàm nunc habeant, non quidem in figura et quantitate, sed in proprietate gloriæ, quæ dicitur agilitas.

ARTICULUS II.

Utrùm sancti agilitate suâ nunquam utentur, ita quòd moveantur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd sancti agilitate suâ nunquam utentur, ita quòd moveantur. Quia, secundùm Philosophum, III. *Physic.*, « motus est actus imperfecti. » Sed in corporibus gloriosis nulla erit imperfectio. Ergo nec aliquis motus.

2. Præterea, omnis motus fit propter indigentiam, quia omne quod movetur, movetur propter adeptionem alicujus finis. Sed corpora gloriosa non habebunt aliquam indigentiam; quia, ut Augustinus dicit, « ibi erit quidquid voles, non erit quidquid noles. » Ergo non movebuntur.

3. Præterea, secundùm Philosophum in II. *De cœlo et mundo* (text. 64 et 66), « illud quod participat divinam bonitatem sine motu, nobiliùs participat illam, quàm quod par-

ticipat illam cum motu. » Sed corpus gloriosum nobiliùs participat divinam bonitatem, quàm aliquod aliud corpus. Cùm ergo quædam alia corpora omnino sine motu remaneant, sicut corpora cœlestia, videtur quòd multò fortiùs corpora humana.

4. Præterea, Augustinus dicit quòd « anima stabilita in Deo stabiliet corpus suum consequenter. » Sed anima ita erit in Deo stabilita, quòd nullo modo ab eo movebitur. Ergo nec in corpore erit aliquis motus ab anima.

5. Præterea, quantò corpus est nobilius, tantò debetur ei locus nobilior : unde corpus Christi, quod est nobilissimum, habet locum eminentiorem inter cætera loca, ut patet *Hebr.*, VII : « Excelsior cœlis factus; » Glossa : « Loco et dignitate (1). » Et similiter unumquodque corpus gloriosum habebit eadem ratione locum sibi convenientem secundùm mensuram suæ dignitatis. Sed locus conveniens est de pertinentibus ad gloriam. Cùm ergo post resurrectionem gloria sanctorum nunquam varietur, neque in plus, neque in minus (quia tunc erunt omnino in termino), videtur quòd eorum corpora nunquam de loco sibi determinato recedent; et ita non movebuntur.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, XL : « Current, et non laborabunt; ambulabunt, et non deficient; » et *Sap.*, III : « Tanquam scintillæ in arundineto discurrent. » Ergo erit aliquis motus corporum gloriosorum.

(Conclusio. — Sicut corpus Christi glorificatum in ascensione motum est, ita et corpora gloriosa movebuntur agilitate sui, ut eis libitum fuerit.)

Respondeo dicendum, quòd corpora gloriosa aliquando moveri necessarium est ponere, quia et ipsum corpus Christi motum est in ascensione; et similiter corpora sanctorum, quæ de terra resurgent, ad cœlum empyreum ascendent. Sed etiam postquam cœlos conscenderint, verisimile est quòd aliquando

(1) Non sic tamen in eum locum Glossa, sed sic tantùm : *Et excelsior cœlis, id est omni cœlesti creaturâ, quia eum omnes angeli adorant.* Illud autem aliud quod hîc ex ea refert S. Thomas, habet potiùs *ad Hebr.*, I, ubi Filius Dei dicitur *sedens ad dexteram majestatis in excelsis.* Expressè quippe ibi ait quòd *in excelsis, id est super omnia loco et dignitate.*

movebuntur pro suæ libito voluntatis, ut illud quod habent in **virtute**, actu exercentes, divinam sapientiam commendabilem **ostendant**; et ut etiam visus eorum reficiatur pulchritudine **creaturarum** diversarum, in quibus Dei sapientia eminenter **relucebit**. Sensus enim non potest esse nisi præsentium, **quamvis** magis a longinquo possint sentire corpora gloriosa, **quàm** non gloriosa, ut suprà (qu. 8, art. 4, ad 6). Nec tamen **per** motum aliquid deperibit eorum beatitudini, quæ consistit in **visione** Dei, quam ubique præsentem habebunt; sicut et de angelis dicit Gregorius, quòd « intra Deum currunt quocumque mittantur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd localis motus non variat aliquid eorum quæ sunt intranea rei, sed solùm id quod est extra rem, scilicet locum. Unde illud quod movetur motu locali, est perfectum quantum ad ea quæ sunt intra rem, ut dicitur in VIII. *Physic.* (text. 17 et 37), quamvis habeat imperfectionem respectu loci; quia dum est in uno loco, est in potentia ad alium locum, quia non potest esse actu in pluribus locis simul; hoc enim solius Dei est. Hic autem defectus non repugnat perfectioni gloriæ, sicut nec defectus quòd creatura est ex nihilo. Et ideo manebunt defectus hujusmodi in corporibus gloriosis.

Ad secundum dicendum, quòd aliquis dicitur dupliciter indigere aliquo, scilicet simpliciter et secundùm quid. Simpliciter quidem indiget aliquis illo sine quo non potest conservari in *esse*, vel in sua perfectione. Et sic motus in corporibus gloriosis non erit propter aliquam indigentiam, quia ad hæc omnia sufficiet eis sua beatitudo. Sed secundùm quid indiget aliquis illo sine quo non potest aliquem finem intentum habere, vel non ita benè, vel tali modo. Et sic motus erit in beatis propter indigentiam; non enim poterunt manifestare virtutem motivam in seipsis experimento, nisi moveantur. Hujusmodi enim indigentias nihil prohibet in corporibus gloriosis esse.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procederet, si corpus gloriosum non posset etiam sine motu participare divinam bonitatem, multò perfectiùs quàm corpora cœlestia; quod falsum est. Unde corpora gloriosa non movebuntur ad consequendam perfectam divinæ bonitatis participationem (hanc enim habent

per gloriam), sed ad demonstrandam virtutem animæ. Per motum autem corporum cœlestium non posset demonstrari virtus eorum, nisi quam habent in movendo corpora inferiora ad generationem et corruptionem; quod non competit illi statui. Et ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quòd localis motus nihil diminuit de stabilitate ab anima stabilita in Deo, cùm non sit secundùm aliquid intrinsecum rei, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd locus congruus unicuique glorioso corpori deputatus secundùm gradum suæ dignitatis, pertinet ad præmium accidentale. Non tamen oportet quòd diminuatur aliquid de præmio, quandocumque est extra locum illum; quia locus ille non pertinet ad præmium secundùm quòd actu continet corpus locatum (cùm nihil influat in corpus gloriosum, sed magis recipiat splendorem ab eo), sed secundùm quòd est debitus pro meritis: unde gaudium de tali loco manet etiam ei qui est extra locum suum.

ARTICULUS III.

Utrùm sancti moveantur in instanti.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd sancti moveantur in instanti. Augustinus enim, lib. XXII. *De Civit. Dei* (cap. ult.), dicit quòd « ubicumque voluerit spiritus, ibi erit et corpus. » Sed motus voluntatis, secundùm quem spiritus vult alicubi esse, est in instanti. Ergo et motus corporis erit in instanti.

2. Præterea, Philosophus in IV. *Physic.* (text. 71), probat quòd non fit motus per vacuum, quia oporteret aliquid moveri in instanti, quia vacuum non resistit aliquo modo mobili, resistit autem plenum; et sic nulla proportio in velocitate esset motûs qui fit in vacuo, ad motum qui fit in pleno, cùm proportio motuum in velocitate sit secundùm proportionem resistentiæ quæ est in medio. Omnium autem duorum motuum qui fiunt in tempore, oportet esse proportionales velocitates, quia omne tempus omni tempori proportionale est. Sed similiter, nullum spatium plenum potest resistere corpori glorioso, quod

potest esse cum alio corpore in eodem loco, quocumque modo fiat, sicut nec vacuum alteri corpori. Ergo, si movetur, in instanti movebitur.

3. Præterea, virtus animæ glorificatæ quasi improportionaliter excedit virtutem animæ non glorificatæ. Sed anima non glorificata movet corpus in tempore. Ergo anima glorificata movet corpus in instanti.

4. Præterea, omne quod movetur æqualiter citò ad propinquum et distans, movetur in instanti. Sed motus corporis gloriosi est talis; quia, ad quantumcumque distans spatium moveatur, in tempore imperceptibili movetur. Unde Augustinus dicit in *Quæstion. de resurrectione*, quòd « corpus gloriosum utraque intervalla pari celeritate pertingit, ut radius solis. » Ergo corpus gloriosum movetur in instanti.

5. Præterea, omne quod movetur, vel movetur in tempore, vel in instanti. Sed corpus gloriosum post resurrectionem non movebitur in tempore; quia tunc « tempus non erit, » ut dicitur *Apoc.*, X. Ergo motus ille erit in instanti.

Sed contra : in motu locali spatium et motus et tempus simul dividuntur, ut demonstrativè probatur in VI. *Physic.* Sed spatium quod transit corpus gloriosum per suum motum, est divisibile. Ergo et motus divisibilis est, et tempus divisibile. Instans autem non dividitur. Ergo et motus ille non erit in instanti.

Præterea, non potest esse aliquid simul totum in uno loco et partim in alio, quia sequeretur quòd altera pars esset in duobus locis simul, quod esse non potest. Sed omne quod movetur, partim est in termino *à quo*, et partim in termino *ad quem*, ut ostensum est in VI. *Physic.*; omne autem quod motum est, totum est in termino *ad quem* est motus. Non ergo potest esse quòd simul moveatur et motum sit. Sed omne quod movetur in instanti, simul movetur et motum est. Ergo motus localis corporis gloriosi non poterit esse in instanti.

(Conclusio. — Corpora gloriosa cùm maneant in natura corporis, ideoque determinatum situm habeant, in tempore movebuntur; et virtus animæ glorificatæ tantummodò efficere potest ut in tempore, sed propter brevitatem imperceptibili, moveatur.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dicunt quòd corpus gloriosum transit de uno loco in alium, sine hoc quòd pertranseat medium; sicut et voluntas de uno loco transfertur ad alium sine hoc quòd pertranseat medium. Et propter hoc potest corporis gloriosi motus esse in instanti, sicut etiam voluntatis. Sed hoc non potest stare, quia corpus gloriosum nunquam perveniet ad nobilitatem naturæ spiritualis, sicut nunquam desinet esse corpus. Et præterea voluntas, cùm dicitur moveri de uno loco in alium, non transfertur essentialiter de loco in locum, quia neutro locorum illorum essentialiter continetur; sed dirigitur in unum locum, postquam fuerat directa per intentionem ad alium; et pro tanto dicitur moveri de loco ad locum.

Et ideo alii dicunt quòd corpus gloriosum habet de proprietate naturæ suæ, qua corpus est, quòd pertranseat medium, et ita quòd moveatur in tempore; sed virtute gloriæ, qua habet infinitatem quamdam supra virtutem naturæ, habet quòd possit non pertransire medium, et sic in instanti moveri. Sed hoc non potest esse, quia implicat in se contradictionem. Quod sic patet: sit aliquod corpus quod moveatur de A in B, et corpus motum sit Z; constat quòd Z quamdiu est totum in A, non movetur; similiter nec quando est totum in B, quia tunc motum est. Ergo, si aliquando movetur, oportet quòd neque sit totum in A, neque totum in B. Ergo quando movetur, vel nusquam est, vel est partim in A et partim in B, vel totum in alio loco medio, putà in C, vel partim in A et B, vel partim in C et B. Sed non potest poni quòd nusquam sit, quia sic esset aliqua quantitas dimensiva, non habens situm, quod est impossibile. Neque potest poni quòd sit partim in A et partim in B, et non sit in medio, aliquo modo, quia cùm B sit locus distans ab A, sequeretur (medio interjacente) quòd pars Z quæ est in B, non esset continua parti quæ est in A. Ergo restat quòd vel sit totum in C, vel partim in eo, partim in alio loco, quod ponetur medium inter C et A, putà D, et sic de aliis. Ergo oportet quòd Z non perveniat de A in B, nisi priùs sit in omnibus mediis, nisi dicatur quòd pervenit de A in B, et nunquam movetur; quod implicat contradictionem, quia ipsa successio locorum est motus localis. Et eadem ratio est de

qualibet mutatione quæ habet duos contrarios terminos, quorum utrumque est aliquid positivè. Secus autem est de illis mutationibus quæ habent unum terminum tantùm positivum, et puram privationem; quia inter affirmationem et negationem seu privationem, non est aliqua determinata distantia. Unde quod est in negatione, potest esse propinquius vel remotius ab affirmatione, et è converso, ratione alicujus quod causat alterum eorum, vel disponit ad ea. Et sic dum id quod movetur est totum sub negatione, mutatur in affirmationem, et è contrario. Unde etiam in eis *mutari* præcedit *mutatum esse*, ut probatur in VI. *Physic.* (1). Nec est simile de motu angeli, quia esse in loco æquivocè dicitur de corpore et de angelo. Et sic patet quòd nullo modo potest esse quòd aliquod corpus perveniat de uno loco ad alium, nisi transeat omnia media.

Et ideo alii hoc concedunt; sed tamen dicunt quòd corpus gloriosum movetur in instanti. Sed ex hoc sequitur quòd corpus gloriosum in eodem instanti sit in duobus locis simul vel pluribus, scilicet in termino ultimo, et in omnibus mediis locis; quod non potest esse. Sed ad hoc dicunt quòd quamvis sit idem instans secundùm rem, tamen differt ratione, sicut punctus ad quem terminantur diversæ lineæ. Sed hoc non sufficit, quia instans mensurat hoc quod est in instanti secundùm rem, non secundùm quod consideratur. Unde diversa consideratio instantis non facit quòd instans possit mensurare illa quæ non sunt simul tempore; sicut nec diversa consideratio puncti potest facere quòd sub uno puncto loci contineantur quæ sunt distantia situ.

(1) Sic enim, lib. VI, text. 40 ac deinceps: *Quod mutatur, discedit ab eo ex quo mutatur, et relinquit illud; et aut idem est mutari et relinquere, aut relinquere sequitur mutari, reliquisse verò mutatum esse, etc.* Unde concludit, text. 58, quòd *mutari prius est quàm mutatum esse.* Quia id porrò quod mutatur, τὸ μεταβαλλον Philosophus appellat, nec habemus participium præsens verbi *mutor*, ideo quædam exemplaria *Sententiarum* legunt, *mutans prius esse mutato;* sed explicandum pro eo quod mutatur et opponitur ei quod jam reipsa mutatum est (μεταβεβληκὸς), non pro eo quod mutat, etc.

Et ideo alii probabiliùs dicunt quòd corpus gloriosum movetur in tempore, sed imperceptibili propter brevitatem, et tamen quòd unum corpus gloriosum potest in minori tempore idem spatium pertransire quàm aliud, quia tempus quantumcumque parvum accipiatur, est in infinitum divisibile.

Ad primum ergo dicendum, quòd « illud quod parum deest, quasi nihil deesse videtur, » ut dicitur in II. *Physic.* (text. 56). Et ideo dicimus, *statim facio*, quod post modicum tempus fiet. Et per hunc modum loquitur Augustinus, quòd « ubicumque erit voluntas, ibi erit statim corpus. » Vel dicendum quòd voluntas nunquam erit inordinata in beatis. Unde nunquam volent corpus suum esse alicubi in aliquo instanti, in quo non possit ibi esse. Et sic quodcumque instans voluntas determinabit, in eo corpus erit in illo loco quem voluntas determinavit.

Ad secundum dicendum, quòd quidam contradixerunt illi propositioni quam Philosophus inducit in parte illa (ut Commentator ibidem dicit), dicentes quòd non oportet esse proportionem totius motûs ad totum motum, secundùm proportionem resistentis medii ad aliud medium resistens; sed oportet quòd secundùm proportionem mediorum per quæ transitur, attendatur proportio retardationum quæ accidunt in motibus ex resistentia medii. Quilibet enim motus habet determinatum tempus velocitatis et tarditatis ex victoria moventis supra mobile, etiamsi nihil resistat ex parte medii : sicut patet in corporibus cœlestibus, in quibus non invenitur aliquid quod obstet motui ipsorum; et tamen non moventur in instanti (1), sed in tempore determinato secundùm proportionem potentiæ moventis ad mobile. Et ita patet quòd etiamsi ponatur aliquid moveri in vacuo, non oportebit quòd moveatur in instanti, sed quòd nihil addatur tempori quod debetur motui ex proportione prædicta moventis ad mobile, quia motus non retardatur.

Sed hæc responsio (ut Commentator ibidem dicit) procedit

(1) Id est, non majori tempore moveatur quàm ferat vel requirat hæc proportio, cùm ex parte medii non sit aliquid quod retardet vel impediat ne mobile sequatur actum impulsumque moventis, juxta proportionem potentiæ quam super ipsum habet movens.

ex falsa imaginatione qua quis imaginatur quòd tarditas quæ **causatur** ex resistentia medii, sit aliqua pars motûs addita **motui** naturali, qui habet quantitatem secundùm proportionem **moventis** ad mobile, sicut una linea additur lineæ; ratione **cujus** accidit in lineis quòd non remaneat eadem proportio **totius** ad totam lineam, quæ erat linearum additarum ad invicem, ut sic etiam non sit eadem proportio totius motûs ad **totum** motum sensibilem, quæ est retardationum contingentium **ex** resistentia medii. Quæ quidem imaginatio falsa est, qua quælibet pars motûs habet tantum de velocitate, quantum totus **motus**; non autem quælibet pars lineæ habet tantum de quantitate dimensiva, quantum habet tota linea. Unde tarditas vel **velocitas** addita motui, redundat in quamlibet partem ejus, quod de lineis non contingit. Et sic tarditas addita motui non facit aliam partem motûs, sicut in lineis accidebat quòd *additum* est pars totius lineæ.

Et ideo ad intelligendam probationem Philosophi, ut Commentator ibidem exponit, sciendum est quòd oportet accipere totum pro uno, scilicet resistentiam mobilis ad virtutem moventem, et resistentiam medii per quod est motus, et cujuscumque alterius resistentis; ita quòd accipiatur quantitas tarditatis totius motûs secundùm proportionem virtutis moventis ad mobile resistens, quocumque modo, vel ex se, vel ex alio extrinseco. Oportet enim semper quòd mobile resistat aliquo modo moventi, cùm movens et motum, agens et patiens, in quantum hujusmodi, sint contraria. Quandoque autem invenitur resistere mobile moventi ex seipso, vel quia habet virtutem inclinantem ad contrarium motum, sicut patet in motibus violentis; vel saltem quia habet locum contrarium loco qui est in intentione moventis, cujusmodi resistentia invenitur etiam corporum cœlestium ad suos motores. Quandoque autem mobile resistit virtuti moventis ex alio tantùm, et non ex seipso, sicut patet in motu naturali gravium et levium, quia per ipsam formam eorum inclinantur ad motum talem. Est enim forma impressio generantis, quod est motor per se gravium et levium. Ex parte autem materiæ non invenitur aliqua resistentia, neque virtutis inclinantis ad contrarium motum, neque contrarii loci, quia locus non debetur materiæ nisi

secundùm quòd sub dimensionibus consistens perficitur formâ naturali: unde non potest esse resistentia nisi ex parte medii; quæ quidem resistentia est motui eorum connaturalis. Quandoque autem est resistentia ex utroque, sicut patet in motibus animalium. Quando ergo in motu non est resistentia nisi ex parte mobilis, sicut accidit in corporibus cœlestibus, tunc tempus motûs mensuratur secundùm proportionem motoris ad mobile. Et in talibus non procedit ratio Philosophi, quia, remoto omni medio, adhuc manet motus eorum in tempore. Sed in illis motibus in quibus est resistentia ex parte medii tantùm, accipitur mensura temporis secundùm impedimentum quod est ex medio solùm: unde, si subtrahatur omnino medium, nullum impedimentum remanebit. Et sic, vel movebitur in instanti, vel æquali tempore movebitur secundùm vacuum spatium et plenum; quia, dato quòd moveatur in tempore per vacuum, illud tempus in aliqua proportione se habebit ad tempus in quo movetur per plenum. Possibile est autem imaginari aliud corpus in eadem proportione subtilius corpore quo spatium plenum erat; quo si aliud spatium æquale impleatur, in tam parvo tempore movebitur per illud plenum sicut primò per vacuum, quia quantum additur ad subtilitatem medii, tantum subtrahitur de quantitate temporis, et quantò est magis subtile, minùs resistit. Sed in aliis motibus in quibus est resistentia ex ipso mobili et ex medio, quantitas temporis est accipienda secundùm proportionem moventis potentiæ ad resistentiam mobilis et medii simul. Unde, dato quòd totaliter medium subtrahatur vel non impediat, non sequitur quòd motus sit in instanti, sed quòd tempus motûs mensuratur tantùm ex resistentia mobilis. Neque erit inconveniens si per idem tempus movetur per vacuum et per plenum, aliquo subtilissimo corpore imaginato, quia determinata subtilitas medii quantò est major, tantò nata est facere tarditatem minorem in motu. Unde potest imaginari tanta subtilitas quòd erit nata facere minorem tarditatem quàm sit illa tarditas quam facit resistentia mobilis; et sic resistentia medii nullam tarditatem adjiciet ad motum. Patet ergo quòd, quamvis medium non resistat corporibus gloriosis, secundùm hoc quòd possunt esse cum alio corpore in eodem loco, nihilominus motus eorum

non erit in instanti, quia ipsum corpus mobile resistet virtuti moventi ex hoc ipso quòd habet determinatum situm, sicut de corporibus cœlestibus dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis virtus animæ glorificatæ excedat inæstimabiliter virtutem animæ non glorificatæ, non tamen excedit in infinitum, quia utraque virtus est finita: unde non sequitur quòd moveat in instanti. Si tamen esset simpliciter infinitæ virtutis, non sequeretur quòd moveret in instanti, nisi superaretur toaliter resistentia quæ est ex parte mobilis. Quamvis autem resistentia qua mobile resistit moventi per contrarietatem quam habet ad talem motum ratione inclinationis ad contrarium motum, possit à movente infinitæ virtutis totaliter superari, tamen resistentia quam facit ex contrarietate quam habet ad locum quem intendit motor per motum, non potest totaliter superari, nisi auferatur ab eo *esse in tali vel tali situ*. Sicut enim album resistit nigro ratione albedinis, et tantò magis quantò albedo magis distat à nigredine, ita corpus resistit alicui loco per hoc quòd habet locum oppositum, et tantò est major resistentia quantò est distantia major. Non autem potest à corpore removeri quòd sit in aliquo loco vel situ, nisi auferatur ei sua corporeitas, per quam debetur ei locus vel situs. Unde quamdiu manet in natura corporis, nullo modo potest moveri in instanti, quantacumque sit virtus movens. Corpus autem gloriosum nunquam suam corporeitatem amittet. Unde nunquam in instanti moveri poterit.

Ad quartum dicendum, quòd par celeritas in verbis Augustini est intelligenda, quantum ad hoc quòd est imperceptibilis excessus unius respectu alterius, sicut et tempus totius motûs est imperceptibile.

Ad quintum dicendum, quòd quamvis post resurrectionem non erit tempus quod est numerus motûs cœli, tamen erit tempus consurgens ex numero prioris et posterioris in quocumque motu.

QUÆSTIO LXXXV VEL LXXXVII.

De claritate corporum beatorum, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de claritate corporum **beatorum** resurgentium.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm claritas inerit **corporibus** gloriosis. 2° Utrùm claritas illa videri poterit **ab oculo** non glorioso. 3° Utrùm corpus gloriosum necessariò **videbitur** à corpore non glorioso.

ARTICULUS I.

Utrùm corporibus gloriosis claritas conveniet.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd corporibus **gloriosis** claritas non conveniet. Quia, sicut dicit Avicenna in VI. *Natural.*, « omne corpus luminosum constat ex partibus perviis. » Sed partes corporis gloriosi non erunt perviæ, cùm in aliquibus dominetur terra, sicut in carnibus et ossibus. Ergo **corpora** gloriosa non erunt lucida.

2. Præterea, omne corpus lucidum occultat illud **quod est** post se, sicut unum luminare post aliud eclipsatur ; flamma etiam ignis prohibet videri quod est post se. Sed corpora gloriosa non occultabunt illud quod intra ea continetur; quia, ut dicit Gregorius super illud *Job*, « non adæquabitur ei aurum vel vitrum » (cap. 27 vel 30) : « Ibi (scilicet in cœlesti patria) uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet; patebitque corporalibus oculis ipsa etiam corporis harmonia (1). » Ergo corpora illa non erunt lucida.

3. Præterea, lux et color contrariam dispositionem **requirunt** in subjecto ; quia lux est « extremitas perspicui in cor-

(1) Sive congrua singularum partium constructio, **junctura**, connexio, dispositio tam interior quàm exterior, quæ juxta græcum ἁρμονία, *consonantia*, reddi potest.

pore non terminato, sed color in corpore terminato, » ut patet in lib. *De sensu et sensato* (cap. 3). Sed corpora gloriosa erunt colorata; quia, ut dicit Augustinus, XXII. *De Civit. Dei* (cap. 19), « pulchritudo corporis est partium convenientia cum quadam coloris suavitate; » pulchritudo autem corporibus gloriosis deesse non poterit. Ergo corpora gloriosa non erunt lucida.

4. Præterea, si claritas erit in corporibus gloriosis, oportet quòd sit æqualis in omnibus partibus corporis, sicut omnes partes erunt ejusdem impassibilitatis, subtilitatis et agilitatis. Sed hoc non est conveniens; quia una pars habet majorem dispositionem ad claritatem quàm alia, sicut oculi quàm manus, et spiritus quàm ossa, et humores quam caro vel nervus. Ergo videtur quòd non debeant illa corpora esse lucida.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XIII : « Justi fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum; » et *Sap.*, III : « Fulgebunt justi, et tanquam scintillæ, etc. »

Præterea, I. *Cor.*, XV, dicitur : « Seminatur in ignobilitate, surget in gloria; » quod ad claritatem pertinet, ut patet per antecedentia, ubi corporum resurgentium gloriam comparat claritati stellarum. Ergo corpora sanctorum resurgent lucida.

(Conclusio. — Ex Scripturæ authoritate verissimum habetur corpora sanctorum post resurrectionem lucida fore; quæ claritas à gloria animæ in corpus redundabit.)

Respondeo dicendum, quòd corpora Sanctorum fore lucida post resurrectionem, ponere oportet propter authoritatem Scripturæ, quæ hoc promittit. Sed claritatis hujus causam quidam attribuunt quintæ (sive cœlesti) essentiæ, quæ tunc dominabitur in corpore humano. Sed quia hoc est absurdum, ut sæpè dictum est qu. 84 et 85, ideo melius est ut dicatur quòd claritas illa causabitur ex redundantia gloriæ animæ in corpus. Quod enim recipitur in aliquo, non recipitur per modum influentis, sed per modum recipientis. Et ideo claritas quæ est in anima spiritualis, recipitur in corpore, ut corporalis. Et ideo, secundum quod anima erit majoris claritatis, secundùm majus meritum, ita etiam erit differentia claritatis in corpore, ut patet per Apostolum I. *Cor.*, XV. Et ita in corpore glorioso cognoscetur gloria animæ; sicut in vitro cognos-

citur color corporis quod continetur in vase vitreo, ut Gregorius dicit super illud *Job.*, XXVIII : « Non adæquabitur ei aurum, vel vitrum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Avicenna loquitur de illo corpore quod habet ex natura componentium claritatem; sic autem non habebit corpus gloriosum, sed magis ex merito virtutis.

Ad secundum dicendum, quòd Gregorius comparat corpora gloriosa auro, propter claritatem; et vitro, propter hoc quod translucebunt. Unde videtur dicendum quòd erunt simul pervia et clara : quod enim aliquod clarum non sit pervium, contingit ex hoc quòd claritas corporis causatur ex densitate partium lucidarum, densitas autem repugnat pervietati. Sed tunc claritas erit ex alia causa, ut dictum est. Densitas autem corporis gloriosi pervietatem non tollit ab eis, sicut nec densitas vitri à vitro. Quidam tamen dicunt quòd comparantur vitro, non quia sint pervia, sed propter hanc similitudinem, quia, sicut illud quod in vitro clauditur, apparet, ita animæ gloria quæ corpore glorioso claudetur, non latebit. Sed primum melius est; quia magis per illud salvatur dignitas corporis gloriosi, et magis consonat dictis Gregorii.

Ad tertium dicendum, quòd corporis gloria naturam non tollet, sed perficiet. Unde color qui debetur corpori ex natura suarum partium, remanebit in eo, sed superaddetur claritas ex gloria animæ; sicut etiam videmus corpora colorata ex natura sui, solis splendore relucere, vel ex aliquâ aliâ causâ, extrinsecâ vel intrinsecâ.

Ad quartum dicendum, quòd sicut gloriæ claritas redundat ab anima in corpus secundùm suum modum, et ibi est alio modo quàm sit in anima, ita in quamlibet partem corporis redundabit secundùm suum modum. Unde non est inconveniens quòd diversæ partes habeant diversimodè claritatem, secundùm quòd sunt diversimodè dispositæ ex sui natura ad ipsam. Nec est simile de aliis dotibus corporis, respectu quarum partes corporis non inveniuntur habere diversam dispositionem.

ARTICULUS II.

Utrùm claritas corporis gloriosi possit videri à non glorioso oculo.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd claritas corporis gloriosi non poterit videri à non glorioso oculo. Oportet enim esse proportionem visibilis ad visum. Sed oculus non glorificatus non est proportionatus ad videndam claritatem gloriæ, cùm sit alterius generis quàm claritas naturæ. Ergo corporis gloriosi claritas non videbitur ab oculo non glorioso.

2. Præterea, claritas corporis gloriosi erit major quàm nunc sit claritas solis; quia etiam claritas solis erit tunc major quàm modò sit, ut dicitur *Isaiæ*, XXX; et multò major erit claritas corporis gloriosi, propter quod sol et totus mundus claritatem majorem accipiet. Sed oculus non gloriosus non potest inspicere solem in rota sua, propter magnitudinem claritatis. Ergo minùs poterit inspicere claritatem corporis gloriosi.

3. Præterea, visibile oppositum oculis videntis necesse est videri, nisi sit læsio aliqua in oculo. Sed claritas corporis gloriosi opposita oculis non gloriosis, non necessariò videtur ab eis; quod patet de discipulis, qui corpus Domini post resurrectionem viderunt, claritatem ejus non intuentes. Ergo claritas illa non erit visibilis ab oculo non glorioso.

Sed contra, quòd Glossa *Philipp.*, III (1), super illud, « configuratum corpori claritatis suæ » dicit : « Assimilabitur claritati quam habuit in transfiguratione. » Sed claritas illa visa fuit ab oculis discipulorum non glorificatis. Ergo et claritas corporis glorificati ab oculis non gloriosis visibilis erit.

Præterea, impii videntes gloriam justorum, ex hoc torquebuntur in judicio, ut patet per hoc quòd dicitur *Sap.*, V. Sed non plenè viderent gloriam ipsorum, nisi claritatem corporum inspicerent. Ergo, etc.

(1) Interlinealis quidem præcisè, ut hîc in modernis exemplaribus vel impressis; collateralis autem vetus manuscripta : *Corpori ejus assimilatum in claritate quam, etc.*

(Conclusio. — Cùm lux ex essentia sua nata sit movere visum, et visus secundùm substantiam suam natus sit percipere lucem, meritò asserendum est claritatem corporis gloriosi naturaliter ab oculo non glorioso videri posse.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quòd claritas corporis gloriosi non poterit videri ab oculo non glorioso, nisi fortè per miraculum. Sed hoc non potest esse, nisi claritas illa æquivocè diceretur; quia lux, secundùm id quod est, nata est movere visum; et visus, secundùm id quod est, natus est percipere lucem; sicut *verum se* habet ad intellectum, et *bonum* ad affectum. Unde, si esset aliquis visus qui non posset percipere aliquam lucem omnino, vel ille visus diceretur æquivocè, vel lux illa : quod non potest in proposito dici; quia sic, per hoc quòd dicantur gloriosa corpora futura esse lucida, nihil nobis notificaretur; sicut qui dicit canem esse in cœlo, nihil notificat ei qui non novit nisi canem qui est animal. Et ideo dicendum est quòd claritas corporis gloriosi naturaliter ab oculo non glorioso videri potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd gloriæ claritas erit alterius generis quàm claritas naturæ quantum ad causam, sed non quantum ad speciem. Unde, sicut claritas naturæ ratione speciei suæ est proportionata visui, ita et claritas gloriosa.

Ad secundum dicendum, quòd sicut corpus gloriosum non potest pati aliquid *passione naturæ*, sed solùm *passione animæ*; ita et proprietate gloriæ non agit nisi actione animæ. Claritas autem intensa non offendit visum, in quantum agit *actione animæ*; sed secundùm hoc magis delectat. Offendit autem in quantum agit *actione naturæ*, calefaciendo et dissolvendo organum visûs, et disgregando spiritus : et ideo claritas corporis gloriosi, quamvis excedat claritatem solis, tamen de sui natura non offendit visum, sed demulcet; propter quod claritas illa comparatur claritati Jaspidis, *Apoc.*, XXI, v. 11.

Ad tertium dicendum, quòd claritas corporis gloriosi provenit ex merito voluntatis. Et ideo voluntati subdetur ut secundum ejus imperium videatur vel non videatur. Et ideo in potestate corporis gloriosi erit ostendere claritatem suam vel occultare. Et hæc fuit opinio Præpositivi.

ARTICULUS III.

Utrùm corpus gloriosum necessario videbitur à corpore non glorioso.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd corpus gloriosum necessario videbitur à corpore non glorioso. Quia corpora gloriosa erunt lucida. Sed corpus lucidum manifestat se et alia. Ergo corpora gloriosa necessario videbuntur.

2. Præterea, omne corpus quòd occultat alia corpora post se existentia, de necessitate visu percipitur ex hoc ipso quod alia quæ sunt post, occultantur. Sed corpus gloriosum occultabit visui alia corpora post se existentia; quia erit corpus coloratum. Ergo et de necessitate videbitur.

3. Præterea, sicut quantitas est de his quæ insunt corpori, ita et qualitas per quam videtur. Sed quantitas non suberit voluntati, ut corpus gloriosum possit esse majoris quantitatis vel minoris. Ergo nec qualitas per quam visibile est, ut possit non videri.

Sed contra est, quòd corpus nostrum glorificabitur in conformitate corporis Christi post resurrectionem. Sed corpus Christi post resurrectionem non necessariò videbatur, imò disparuit ab oculis discipulorum in Emaus, ut dicitur *Luc.*, ultim (1). Ergo et corpus glorificatum non necessariò videbitur.

Præterea, ibi erit summa obedientia corporis ad animam. Ergo corpus poterit videri vel non videri secundùm voluntatem animæ.

(Conclusio. — Cùm corpus gloriosum futurum sit maximè obediens animæ, ideo in potestate corporis glorificati erit ut videatur, vel non videatur.)

Respondeo dicendum, quòd visibile videtur secundùm quòd

(1) Sive, ut vers. 31 habetur, *evanuit;* sed significantiùs græcè ἄφαντος ἐμένετο ἀπ' αὐτῶν, id est *invisibilis* vel *non apparens est effectus*. Ideo autem ex eorum oculis evanuit vel disparuit, *ut affectum illorum ex hoc magis augeret*, sicut ibi Theophylactus commentatur, et in *Catena* sua refert ibidem S. Thomas.

agit in visum. Ex hoc autem quòd aliquid agit vel non agit in aliquod extrinsecum, non est aliqua mutatio in ipso. Unde, sine mutatione alicujus proprietatis quæ sit de perfectione corporis glorificati, potest contingere quòd videatur et non videatur. Unde in potestate animæ glorificatæ erit quòd corpus suum videatur vel non videatur; sicut et quælibet alia actio corporis in animæ potestate erit. Aliàs corpus gloriosum non esset instrumentum summè obediens principali agenti.

Ad primum ergo dicendum, quòd claritas illa obediet corpori glorioso, ut possit eam ostendere vel occultare.

Ad secundum dicendùm, quòd color corporis non impedit pervietatem ipsius, nisi in quantum immutat visum; quia visus non potest immutari simul duobus coloribus, ut utrumque perfectè inspiciat. Color autem corporis gloriosi erit in potestate animæ, ut per ipsum immutet visum, vel non immutet. Et ideo erit in potestate ejus, ut corpus quod est post se, occultet vel non occultet.

Ad tertium dicendum, quòd quantitas est inhærens ipsi corpori glorioso, neque posset quantitas immutari ad imperium animæ, sine mutatione intrinsecâ corporis gloriosi, quæ impassibilitati ejus repugnaret. Et ideo non est simile de quantitate et visibilitate; quia etiam qualitas illa, per quam est visibile, non potest subtrahi ad imperium animæ; sed actio illius qualitatis suspendetur, et sic occultabitur corpus ad imperium animæ.

QUÆSTIO LXXXVI VEL LXXXVIII.

De conditionibus corporum damnatorum resurgentium, in tres articulos divisa.

Consequenter considerandum est de conditionibus corporum damnatorum resurgentium.

Circa quod quæruntur tria: 1° Utrùm corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent. 2° Utrùm eorum corpora erunt corruptibilia. 3° Utrùm erunt impassibilia.

ARTICULUS I.

Utrùm corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent. Illud enim quod in pœnam peccati inductum est, desinere non debet nisi peccato remisso. Sed membrorum defectus qui accidunt per mutilationem, in pœnam peccati inducti sunt; et similiter etiam omnes aliæ deformitates corporales. Ergo à damnatis, qui peccatorum remissionem non sunt consecuti, in resurrectione non removebuntur.

2. Præterea, sicut resurrectio sanctorum erit ad ultimam felicitatem, sic et resurrectio impiorum erit ad ultimam miseriam. Sed sanctis resurgentibus non auferetur aliquid quod ad eorum perfectionem pertinere possit. Ergo nec impiis resurgentibus aliquid auferetur quod ad eorum defectum vel miseriam pertineat. Hujusmodi autem sunt deformitates. Ergo, etc.

3. Præterea, sicut ad defectum passibilis corporis pertinet deformitas, ita et tarditas. Sed à corporibus damnatorum resurgentium tarditas non removebitur; quia eorum corpora non erunt agilia. Ergo eadem ratione nec deformitas removebitur.

Sed contra, I. *ad Cor.*, XV : « Mortui resurgent incorrupti; » Glossa « Mortui, id est, peccatores, vel generaliter omnes mortui, resurgent incorrupti, id est sine aliqua diminutione membrorum. » Ergo mali resurgent sine deformitatibus.

Præterea, in damnatis non erit aliquid quod sensum doloris in eis impediat. Sed ægritudo impedit sensum doloris, in quantum per eam debilitantur organa sentiendi; et similiter defectus membri impediret ne esset universalis dolor in corpore. Ergo sine istis defectibus damnati resurgent.

(Conclusio. — Cùm Deus naturæ author in resurrectione naturam humanam integrè reparaturus sit, nulli erunt ex imbecillitate naturæ defectus, nisi quòd illi qui ex naturalibus

principiis in humano corpore naturaliter consequuntur, in damnatis reperientur.)

Respondeo dicendum, quòd in corpore humano potest esse deformitas dupliciter : uno modo, ex defectu alicujus membri; sicut mutilatos *turpes* dicimus; deest enim eis debita proportio partium ad totum. Et de tali deformitate nulli dubium est quòd in corporibus damnatorum non erit; quia omnia corpora tam bonorum quàm malorum integra resurgent, ut suprà dictum est. Alio modo deformitas contingit ex indebita partium dispositione, vel indebita quantitate, vel qualitate, vel situ; quæ etiam proportionem debitam partium ad totum non patitur. Et de talibus deformitatibus et similibus defectibus, sicut sunt febres, et aliæ hujusmodi ægritudines, quæ interdum sunt deformitatis causæ, Augustinus indeterminatum et sub dubio relinquit in Euchiridio, ut in littera IV. *Sent.*, dist. 44, Magister dicit. Sed apud Doctores modernos est duplex super hoc opinio : quidam enim dicunt quòd hujusmodi deformitates et defectus in corporibus damnatorum remanebunt; considerantes eorum damnationem, qua ad summam miseriam deputantur, cui nihil incommoditatis subtrahi debet. Sed hoc non videtur rationabiliter dici. In reparatione enim corporis resurgentis magis attenditur naturæ perfectio, quàm conditio quæ priùs fuit. Unde et qui infra perfectam ætatem decedunt, in statura juvenilis ætatis resurgent, ut supra dictum est qu. 81, art. 2. Unde et illi qui aliquos defectus naturales in corpore habuerunt, vel deformitates ex eis provenientes, in resurrectione sine illis defectibus vel deformitatibus reparabuntur, nisi peccati meritum impediat; et ita si aliquis cum defectibus vel deformitatibus resurget, hoc ei erit in pœnam. Modus autem pœnæ est secundùm mensuram culpæ. Contingit autem quòd aliquis peccator damnandus minoribus peccatis subjectus, aliquas deformitates habeat, quas non habuit aliquis damnandus, peccatis gravioribus irretitus. Unde, si ille qui in hac vita deformitates habuit, cum eis resurgat, sine quibus constat quòd resurget alius graviùs puniendus, qui eas in hac vita non habuit, modus pœnæ non responderet quantitati culpæ, sed magis videretur aliquis puniri pro pœnis quas in hoc mundo passus fuit; quod est absurdum. Et ideo alii rationabilius di-

cunt quòd author qui naturam condidit, in resurrectione naturam corporis integrè reparabit. Unde quicquid defectûs vel turpitudinis ex corruptione vel debilitate naturæ sive principiorum naturalium in corpore fuit, totum in resurrectione removebitur, sicut febris, lippitudo, et similia. Defectus autem qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur; sicut ponderositas, passibilitas, et similia, in corporibus damnatorum erunt; quos defectus ab electorum corporibus gloria resurrectionis excludet.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm pœna in quolibet foro infligatur secundùm conditionem illius fori, pœnæ quæ in hac vita temporali infliguntur pro aliquo peccato, temporales sunt, et ultra vitæ terminum non se extendunt. Et ideo, quamvis peccatum non sit remissum damnatis, non tamen oportet quòd easdem pœnas ibi sustineant, quas in hoc mundo sunt passi; sed divina justitia requirit ut ibi pœnis gravioribus in æternum crucientur.

Ad secundum dicendum, quòd non est similis ratio de bonis et malis; eo quòd aliquid potest esse purè bonum, non autem purè malum. Unde Sanctorum ultima felicitas hoc requirit ut ab omni malo penitus sint immunes; sed ultima malorum miseria non excludit omne bonum; quia « malum si integrum sit, corrumpit se ipsum, » ut Philosophus dicit in IV. *Ethic.* Unde oportet quòd miseriæ damnatorum substernatur bonum naturæ in ipsis; quod est opus conditoris perfecti, qui ipsam naturam in perfectione suæ speciei reparabit.

Ad tertium dicendum, quòd tarditas est de illis defectibus qui naturaliter consequuntur principia humani corporis; non autem deformitas : et ideo de eis non est similis ratio.

ARTICULUS II.

Utrum corpora damnatorum erunt incorruptibilia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd corpora damnatorum erunt corruptibilia. Omne enim compositum ex contrariis, necesse est corrumpi. Sed corpora damnatorum erunt ex contrariis composita, ex quibus etiam nunc componuntur;

aliàs non essent ejusdem speciei, et per consequens nec eadem numero. Ergo erunt corruptibilia.

2. Præterea, si corpora damnatorum non erunt corruptibilia, aut hoc erit per naturam, aut per gratiam, aut per gloriam. Non per naturam; quia sunt futura ejusdem naturæ, cujus et nec sunt; nec per gratiam vel gloriam, quia talibus omnino carebunt. Ergo erunt corruptibilia.

3. Præterea, illis qui sunt in summa miseria, subtrahere maximam pœnarum videtur incouvenieus. Sed maxima pœnarum est mors, ut patet per Philosophum in III. *Ethic.* Ergo à damnatis, qui sunt in summa miseria, mors removeri non debet. Ergo eorum corpora corruptibilia erunt.

Sed contra, quod dicitur *Apoc.*, IX : « In diebus illis quærent homines mortem, et non invenient eam; et desiderabunt mori, et fugiet mors ab eis. »

Præterea, damnati punientur in anima et corpore pœnâ perpetuâ, *Matth.*, XXV : « Ibunt in supplicium æternum. » Sed hoc esse non posset, si eorum corpora corruptibilia essent. Ergo eorum corpora erunt incorruptibilia.

(Conclusio. — Cùm corruptio sit mutatio quædam, et motûs principium post resurrectionem et deerit et impedietur; nihil erit quo corpora damnatorum corrumpi possint.)

Respondeo dicendum, quòd cùm in omni mota oporteat esse aliquod principium motûs, dupliciter motus aliquis vel mutatio à mobili removetur : uno modo, per hoc quod impeditur principium motûs; alio modo, per hoc quod deest principium motûs. Corruptio autem mutatio quædam est. Unde dupliciter potest contingere ut corpus quod ex conditione suorum principiorum corruptibilitatem habet, incorruptibile reddatur : uno modo, ex hoc quod principium ad corruptionem movens, totaliter tollitur. Et hoc modo corpora, damnatorum incorruptibilia erunt. Cùm enim cœlum sit primum alterans per motum suum localem, et alia omnia agentia secunda in virtute ipsius agant, et quasi ab ipso mota, oportet quòd motu cœli cessante nihil sit agens quod possit corpus per alterationem aliquam transmutare à naturali sua proprietate. Et ideo post resurrectionem, cessante motu cœli, nulla qualitas erit sufficiens ut corpus humanum alterare possit à sua naturali

qualitate. Corruptio autem est terminus alterationis, sicut et generatio. Unde corpora damnatorum corrumpi non poterunt. Et hoc deservit divinæ justitiæ, ut perpetuò *viventes*, perpetuò puniantur; quod divina justitia requirit, ut infra dicetur art. 3 : sicut et nunc corruptibilitas corporum deservit divinæ providentiæ, per quam ex aliquibus corruptis alia generantur. Alio modo, contingit ex hoc quod principium corruptionis impeditur. Et hoc modo corpus Adæ incorruptibile fuit; quia contrariæ qualitates in hominis corpore existentes continebantur per gratiam innocentiæ, ne ad dissolutionem corporis agere possent; et multò plus continebuntur in corporibus gloriosis, quæ erunt omnino subjecta spiritui. Et sic in corporibus beatorum post resurrectionem communem conjungentur duo modi prædicti incorruptibilitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd contraria ex quibus corpora componuntur, sunt secunda principia ad corruptionem agentia; primum enim agens est motus cœlestis. Unde, supposito motu cœli, necesse est ut corpus ex contrariis compositum corrumpatur; nisi sit aliqua causa potior impediens. Sed motu cœli remoto, contraria ex quibus corpus componitur, non sufficiunt ad corruptionem faciendam, etiam secundùm naturam, ut patet ex dictis (in corp). Cessationem autem motûs cœlestis non cognoverunt Philosophi. Unde pro infallibili habebant quòd corpus compositum ex contrariis corrumpatur secundùm naturam.

Ad secundum dicendum, quòd incorruptibilitas illa erit per naturam; non quòd sit aliquod incorruptionis principium in corporibus damnatorum, sed per defectum principii moventis ad corruptionem, ut ex dictis patet (in corp.)

Ad tertium dicendum, quòd quamvis mors sit simpliciter maxima pœnarum, secundùm quid tamen nihil prohibet mortem esse in pœnarum remedium; et per consequens, ablationem mortis in pœnarum augmentum. « Vivere (enim, ut dicit Philosophus IX. *Ethic.*, cap. 9, vel 11), videtur omnibus delectabile esse, eo quod omnia esse appetunt. Non oportet autem (ut ibidem dicitur) accipere malam vitam, neque corruptam, neque quæ est in tristitiis. » Sicut ergo vivere simpliciter est delectabile, non autem vita quæ est in tristitiis;

ita et mors quæ est privatio vitæ, simpliciter est pœnosa et maxima pœnarum, in quantum subtrahit primum bonum (scilicet *esse*, cum quo omnia alia subtrahuntur); sed in quantum privat malam vitam et quæ est in tristitiis, est in remedium pœnarum, quas terminat. Et per consequens, mortis subtractio est in augmentum pœnarum, quas perpetuas facit. Si autem dicatur mors esse pœnalis propter corporalem dolorem, quem sentiunt morientes, non est dubium quòd multò majorem dolorem damnati continuè sustinebunt. Unde in perpetua morte esse dicuntur, sicut scriptum est in *Psalm.* XLVIII : « Mors depascet eos. »

ARTICULUS III.

Utrùm corpora damnatorum sint futura impassibilia.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd corpora damnatorum futura sint impassibilia. Quia, secundùm Philosophum in VI. *Topic.*, cap. 3, « omnis passio magis facta abjicit à substantia (1). » Sed « à finito, si semper aliquid abjiciatur, necesse est illud tandem consumi, » ut dicitur in I. *Physic.* (text. 37). Ergo, si corpora damnatorum erunt passibilia et semper patientur, quandoque deficient et corrumpentur. Quod falsum esse ostensum est art. 2. Ergo erunt impassibilia.

2. Præterea, « omne agens assimilat sibi patiens. » Si ergo corpora damnatorum patientur ab igne, ignis ea sibi assimilabit. Sed non consumit aliter ignis corpora, nisi in quantum ea sibi assimilans resolvit. Si ergo corpora damnatorum erunt passibilia ab igne, quandoque consumentur. Et sic idem quod priùs.

3. Præterea animalia quæ in igne sine corruptione dicuntur vivere, ut de Salamandra dicitur, ab igne non affliguntur; animal enim (vel anima) dolore corporis non affligitur, nisi corpus aliquo modo lædatur. Si ergo corpora damnatorum in igne sine corruptione remanere possint, sicut et animalia prædicta, ut Augustinus in lib. *De Civit. Dei*, dicit (lib. XXI,

(1) Vel juxta græcum ἔλλειψιν τῆς οὐσίας, *deficit à substantia, ipsum patiens*, vel rem quæ passioni subjicitur.

cap. 4), videtur quòd nullam afflictionem ibi sustinebunt. Quod non esset, nisi eorum corpora impassibilia essent. Ergo, etc.

4. Præterea, si corpora damnatorum sunt passibilia, dolor qui ex eorum passione provenit, superare debet omnem præsentem corporum dolorem (ut videtur) sicut et sanctorum jucunditas superabit omnem præsentem jucunditatem. Sed propter immensitatem doloris quandoque contingit in hac vita animam à corpore separari. Ergo multò fortiùs, si corpora illa futura sunt passibilia, ex immensitate doloris, animæ à corpore separabuntur; et sic corpora corrumpentur: quod falsum est. Ergo corpora illa erunt impassibilia.

Sed contra est quod dicitur, I. *Cor.*, XV: « Et nos immutabimur; » Glossa: « Nos boni tantummodo immutabimur gloriæ immutabilitate et impassibilitate. » Ergo corpora damnatorum non erunt impassibilia.

Præterea, sicut corpus cooperatur animæ ad meritum, ita cooperatur ei ad peccatum. Sed propter cooperationem prædictam non solùm anima sed etiam corpus post resurrectionem præmiabitur. Ergo et simili ratione damnatorum corpora punientur. Quod non esset si impassibilia forent. Ergo erunt passibilia.

(Conclusio. — Corpora damnatorum etsi propter divinam justitiam ab igne nunquam consumentur, passibilia tamen erunt sine naturalis dispositionis mutatione.)

Respondeo dicendum, quòd principalis causa quare corpora damnatorum ab igne non consumentur, erit divina justitia, qua eorum corpora ad pœnam perpetuam sunt addicta. Sed divinæ justitiæ servit etiam naturalis dispositio ex parte corporis patientis, et ex parte agentium; quia, cùm pati sit *recipere* quoddam, duplex est modus passionis, secundùm quod aliquid in aliquo recipi potest dupliciter: potest enim aliqua forma recipi in aliquo subjecto secundùm *esse* naturale materialiter; sicut calor ab igne recipitur in aere materialiter. Et secundùm hunc modum receptionis est unus modus passionis, qui dicitur *passio naturæ*. Alio modo aliquid recipitur in alio spiritualiter, per modum intentionis cujusdam, sicut similitudo albedinis recipitur in aere et in pupilla. Et hæc re-

ceptio assimilatur illi receptioni qua anima recipit similitudines rerum. Unde, secundùm hunc modum receptionis est alius modus passionis, qui vocatur *passio animæ*. Quia igitur post resurrectionem, motu cœli cessante, non poterit aliquod corpus alterari à sua naturali qualitate, ut dictum est art. 2, nullum corpus pati poterit *passione naturæ*. Unde quantum ad hunc modum passionis corpora damnatorum impassibilia erunt, sicut et incorruptibilia. Sed cessante motu cœli, adhuc remanebit passio quæ est *per modum animæ;* quia et aer à sole illuminabitur, et colorum differentias deferet ad visum. Unde et secundùm hunc modum passionis corpora damnatorum passibilia erunt. Et quia in tali passione sensus perficitur, ideo in corporibus damnatorum sensus pœnæ erit sine mutatione naturalis dispositionis. Corpora verò gloriosa etsi recipient aliquid, et quodammodo patientur in sentiendo, non tamen passibilia erunt; quia nihil recipient per modum afflictivi vel læsivi; sicut recipient corpora damnatorum, quæ ob hoc *passibilia* dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de illa passione per quam transmutatur patiens à sua naturali dispositione. Talis autem passio non erit in corporibus damnatorum, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quòd similitudo agentis est dupliciter in patiente : uno modo, per modum eumdem quo est in agente; sicut est in omnibus agentibus univocis, ut calidum facit calidum, et ignis generat ignem. Alio modo, per modum diversum à modo quo est in agente; sicut est in omnibus agentibus æquivocis : in quibus quandoque contingit quòd in agente est forma spiritualiter, quæ in patiente materialiter recipitur, sicut forma quæ est in domo facta per artificem, est materialiter in ipsa, et in mente artificis est spiritualiter. Quandoque verò è converso est meteriaIiter in agente, et recipitur spiritualiter in patiente; sicut albedo materialiter est in pariete, à quo recipitur; spiritualiter in pupilla, et in medio deferente. Et similiter est in proposito; quia species quæ materialiter est in igne, recipitur spiritualiter in corporibus damnatorum. Et sic ignis sibi assimilabit damnatorum corpora, nec tamen ea consumet.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm Philosophum in lib. *De proprietatibus elementorum*, « nullum animal in igne vivere potest. » Galenus etiam in lib. *De simplicibus medicamentis*, dicit quòd « nullum corpus est quod tandem ab igne non consumatur; » quamvis quandoque quædam corpora sint, quæ ad horam in igne sine læsione permaneant, ut patet de ebeno. Unde quod inducitur de Salamandra, non est omnino simile; quia non posset perseverare finaliter in igne sine corruptione; sicut corpora damnatorum in inferno. Neque tamen oportet quòd quia corpora damnatorum ab igne inferni per corruptionem aliquam non lædentur, propter hoc ab igne non affligantur. Quia sensibile non solùm natum est delectare vel affligere sensum secundùm quod agit *actione naturæ*, confortando vel corrumpendo orgànum; sed etiam secundùm quod agit *actione spirituali*; quia quando sensibile est in debita proportione ad sentiendum, delectat; è contrario autem, quando se habet in superabundantia vel defectu. Unde et colores medii et voces consonantes sunt delectabiles, inconsonantes autem offendunt auditum.

Ad quartum dicendum, quòd dolor non separat animam à corpore, secundùm quod manet tantùm in potentia animæ, cujus est dolere; sed secundùm quod ad passionem animæ mutatur corpus à sua naturali dispositione; secundùm modum quo videmus quod ex ira corpus calescit, et ex timore frigescit. Sed post resurrectionem corpus non poterit transmutari à sua naturali dispositione, ut ex dictis patet. Unde, quantuscumque sit dolor, animam à corpore non separabit.

QUÆSTIO LXXXVII VEL LXXXIX.

De cognitione quam habebunt resuscitati in judicio respectu meritorum et demeritorum, in tres articulos divisa.

Post hæc agendum est de his quæ sequuntur resurrectionem. Quorum prima consideratio erit de cognitione quam habebunt

ressuscitati in judicio, respectu meritorum et demeritorum; secundò, de ipso judicio generali, ac tempore et loco in quo erit; tertiò, de judicantibus et judicatis; quartò, de forma in qua Judex veniet ad judicandum; quintò, de statu mundi et resurgentium post judicium.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm quilibet homo cognoscet in judicio omnia peccata sua. 2° Utrùm quilibet poterit legere omnia quæ sunt in conscientia alterius. 3° Utrùm omnia merita et demerita uno intuitu quis videre poterit.

ARTICULUS I.

Utrùm post resurrectionem quilibet cognoscet peccata quæ fecit.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd post resurrectionem non cognoscet quilibet omnia peccata quæ fecit. Omne enim quod cognoscimus, vel de novo per sensum accipimus, vel de thesauro memoriæ educitur. Sed homines post resurrectionem sua peccata non poterunt sensu percipere; quia jam transierunt, sensus autem est tantùm præsentium; multa etiam peccata à memoria peccantis exciderunt, quæ non poterunt de thesauro memoriæ educi. Ergo non omnium peccatorum quæ fecit resurgens cognitionem habebit.

2. Præterea, sicut in littera dicitur (IV. *Sentent.*), « libri conscientiæ quidam sunt, in quibus merita singulorum leguntur. » Sed in libris non potest aliquid legi, nisi ejus nota contineatur in libro. Notæ autem quædam remanent peccatorum in conscientia, ut patet *Rom.* II (1), in Glossa, quæ non videntur aliud esse quàm reatus vel macula. Cùm ergo multorum peccatorum macula et reatus à multis sit deletus per gratiam, videtur quòd non omnia peccata quæ fecit, possit aliquis in sua conscientia legere; et sic idem quod priùs.

3. Præterea, « crescente causâ, crescit effectus. » Sed causa quæ facit nos dolere de peccatis quæ ad memoriam revo-

(1) Super illud nimirum, vers. 15 : *Testimonium reddente illis conscientia, etc.*

camus, est charitas. Cùm ergo in sanctis resurgentibus sit perfecta charitas, maximè de peccatis dolebunt, si ea illis ad memoriam revocabuntur. Quod non potest esse; quia « fugiet ab eis dolor et gemitus, » *Apocal.*, XXI. Ergo propria peccata eis ad memoriam non revocabuntur.

4. Præterea, sicut se habebunt resurgentes damnati ad bona quæ aliquando fecerunt; ita se habebunt resurgentes beati ad peccata quæ aliquando commiserunt. Sed resurgentes damnati, ut videtur, cognitionem de bonis quæ aliquando fecerunt, non habebunt; quia per hoc eorum pœna multùm allevaretur. Ergo nec beati habebunt cognitionem peccatorum quæ commiserunt.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XX. *De Civit. Dei*, quòd « quædam divina vis aderit, qua fiet ut cuncta peccata ad memoriam revocentur. »

Præterea, sicut se habet humanum judicium ad testimonium exterius, ita se habet divinum judicium ad testimonium conscientiæ, ut patet I. *Reg.*, XVI : « Homo videt ea quæ parent; Dominus autem intuetur cor. » Sed non posset perfectum judicium humanum esse de aliquo, nisi testes de omnibus de quibus judicandum est, testimonium deponerent. Ergo oportet, cùm divinum judicium sit perfectissimum, quòd conscientia teneat omnia de quibus judicandum est. Sed judicandum erit de omnibus bonis operibus et malis, II. *Cor.*, V : « Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum sive malum. » Ergo oportet quòd conscientia uniuscujusque retineat omnia opera quæ fecit, sive bona, sive mala.

(Conclusio. — Cùm in die judicii sua cuique conscientia testimonium vitæ redditura sit, et cogitationes unumquemque accusaturæ aut defensuræ sint, et omnia opera hominum in judicium sint ventura, oportet ut quisque omnium operum suorum notitiam habeat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dicitur *Rom.*, II, « in die illa cum judicabit Dominus, testimonium unicuique sua conscientia reddet, et cogitationes erunt accusantes, et defendentes. » Et quia oportet quòd testis, accusator, et defensor, in quolibet judicio, habeant eorum notitiam quæ in judicio ver-

santur, in illo autem communi judicio omnia opera hominum in judicium venient, oportet quòd omnium operum suorum quisque tunc notitiam habeat. Unde conscientiæ singulorum erunt quasi quidam libri continentes res gestas ex quibus judicium procedet; sicut etiam in judicio humano registris utimur. Et isti sunt libri de quibus *Apocal.*, XX, dicitur : « Libri aperti sunt, et alius liber apertus est, qui est vitæ; et judicati sunt mortui ex his quæ scripta erant in libro, secundùm opera ipsorum. » Ut per libros qui dicuntur sic aperti, ut Augustinus exponit XX. *De Civit. Dei*, (cap. 14, ubi supra), significentur sancti novi et veteris Testamenti, in quibus Deus ostendit quæ mandata fieri jussisset. Unde, ut Richardus de S. Victore dicit, « erunt corda eorum quasi quædam canonum decreta. » Sed per librum vitæ, de quo subjungitur, intelliguntur conscientiæ singulorum. Quæ dicuntur singulariter *liber unus*, quia unâ virtute divinâ fiet ut cunctis ad memoriam sua facta revocentur. Et hæc vis, in quantum ad memoriam homini reducet sua facta, *liber vitæ* dicitur. Vel per primos libros, conscientiæ intelliguntur; per secundum, sententia Judicis in ejus providentia descripta.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis multa merita et demerita à memoria exciderint, tamen nullum eorum erit quod non aliquo modo manebit in suo effectu; quia merita quæ non sunt mortificata, manebunt in præmio quod eis redditur; quæ autem mortificata sunt, manent in reatu ingratitudinis, quæ augetur ex hoc quòd homo post gratiam susceptam peccavit. Similiter etiam demerita quæ non sunt per pœnitentiam deleta, manent in reatu pœnæ quæ eis debetur; quæ autem pœnitentia delevit, manent in ipsa pœnitentiæ memoria quam simul cum aliis meritis in notitia habebunt. Unde in quolibet homine erit aliquid ex quo possit ad memoriam sua opera revocare. Et tamen, ut Augustinus dicit (ubi supra), principaliter ad hoc divina vis operabitur.

Ad secundum dicendum, quòd aliquæ notæ manent in conscientiis singulorum de operibus à se factis; nec oportet quòd notæ istæ sint reatus tantùm, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis charitas sit nunc causa dolendi de peccato, tamen sancti in patria erunt ita per-

fusi gaudio, quòd dolor in eis locum habere non poterit. Et ideo de peccatis non dolebunt; sed potiùs gaudebunt de divina misericordia, qua eis peccata sunt relaxata; sicut etiam nunc angeli gaudent de divina justitia, qua fit ut deserti à gratia, in peccatum ruant illi quos custodiunt; quorum tamen saluti sollicitè invigilant.

Ad quartum dicendum, quòd mali cognoscent omnia bona quæ fecerunt, et ex hoc non minuetur eorum dolor, sed magis augebitur; quia maximus dolor est multa bona perdidisse : propter quod dicit Boetius in II. *De Consolat.* (prosâ IV), quòd « summum infortunii genus est fuisse felicem. »

ARTICULUS II.

Utrum quilibet poterit legere omnia quæ sunt in conscientia alterius.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non quilibet poterit legere omnia quæ sunt in conscientia alterius. Resurgentium enim non erit limpidior cognitio quàm nunc sit angelorum; quorum æqualitas resurgentibus promittitur *Matth.*, XXII. Sed angeli non possunt invicem in suis cordibus videre ea quæ dependent à libero arbitrio; unde indigent locutione ad ea invicem innotescenda, sive notificanda. Ergo resurgentes non poterunt inspicere ea quæ continentur in conscientiis aliorum.

2. Præterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur in se vel in sua causa, vel in suo effectu. Sed merita vel demerita quæ continentur in conscientia alicujus, non poterit alius cognoscere in seipsis, quia solus Deus cordi illabitur, et secreta ejus intuetur; similiter nec in causa sua, quia non omnes videbunt Deum, qui solus potest imprimere in affectum, ex quo procedunt merita vel demerita; similiter etiam nec in effectu, quia multa demerita erunt quorum nullus effectus remanebit, eis totaliter per pœnitentiam abolitis. Ergo non omnia quæ sunt in conscientia alicujus poterit quilibet alius cognoscere.

3. Præterea, Joan. Chrysostomus dicit, ut dictum est (IV. *Sentent.*, distinct. 17) : « Nunc si recorderis peccatorum tuo-

rum, et frequenter ea in conspectu Dei pronunties, et pro eis depreceris, citiùs illa delebis. Si verò obliviscaris, tunc eorum recordaberis nolens, quando publicabuntur, et in conspectu omnium amicorum et inimicorum sanctorumque angelorum proferentur. » Ex hoc accipitur quòd illa publicatio pœna est negligentiæ qua homo confessionem prætermittit. Ergo illa peccata de quibus homo confessus est, non publicabuntur aliis.

4. Præterea, solatium est alicui, si scit se habere multos socios in peccato, et minùs verecundatur inde. Si ergo quilibet peccatum alterius cognosceret, cujuslibet peccatoris erubescentia minueretur : quod non competit. Ergo non omnes omnium peccata cognoscent.

Sed contra, super illud I. *Cor.*, IV : « Illuminabit abscondita tenebrarum, » dicit Glossa : « Gesta et cogitata, bona et mala, tunc aperta erunt. »

Præterea, omnium bonorum peccata præterita æqualiter erunt abolita. Sed quorumdam sanctorum peccata sciemus, sicut Magdalenæ, et Petri, et David. Ergo pari ratione aliorum sanctorum peccata scientur, et multò magis damnatorum.

(Conclusio. — Cùm oporteat in ultimo judicio justitiam divinam omnibus apparere, necesse est etiam ut cuilibet sua et aliorum præmiatio vel condemnatio manifesta sit, et per consequens omnium merita vel demerita, ex quibus sententia justa an injusta sit cognoscitur.)

Respondeo dicendum, quòd in ultimo et in communi judicio oportet quòd divina justitia omnibus evidenter appareat, quæ nunc in plerisque latet. Sententia autem condemnantis vel præmiantis justa esse non potest, nisi secundùm merita vel demerita proferatur. Et ideo, sicut oportet quòd Judex et assessor Judicis merita causæ cognoscant, ad hoc quòd justam sententiam proferant, ita oportet ad hoc quòd justa sententia appareat, quòd omnibus sententiam cognoscentibus merita innotescant. Unde quia, sicut cuilibet nota erit sua præmiatio et sua damnatio, ita et omnibus aliis innotescet, oportet quòd, sicut quilibet sua merita vel demerita reducet ad memoriam, ita etiam et aliena ejus cognitioni subjaceant. Et hæc est probabilior et communior opinio; quamvis contrarium magister in

littera dicat (IV. *Sent.*, dist. 42) (1); scilicet quòd peccata quæ sunt per pœnitentiam deleta, in judicio aliis non patefient. Sed ex hoc sequeretur quòd nec etiam pœnitentia de peccatis illis perfectè cognoscatur. In quo multum detraheretur sanctorum gloriæ et laudi divinæ; quæ tam misericorditer sanctos liberavit.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia merita præcedentia, vel demerita, facient aliquam quantitatem in gloria vel miseria hominis resurgentis. Et ideo ex exterioribus visis poterunt cuncta in conscientiis videri; et præcipuè divina virtute ad hoc operante, ut sententia judicis justa omnibus appareat.

Ad secundum dicendum, quòd merita vel demerita poterunt aliis ostendi in suis effectibus, ut ex dictis patet, vel etiam in seipsis, per divinam virtutem; quamvis ad hoc virtus intellectûs creati non sufficiat.

Ad tertium dicendum, quòd publicatio peccatorum ad ignominiam peccantis, est effectus negligentiæ quæ committitur in omissione confessionis; sed quòd peccata sanctorum revelentur, non poterit eis esse in erubescentiam vel verecundiam; sicut nec Mariæ Magdalenæ est in confusionem quòd peccata ipsius publicè in Ecclesia recitantur; quia « verecundia est timor ingloriationis » ut Damascenus dicit (lib. II, cap. 15, vel expressiùs Philosophus V. *Ethic.* cap. ult.), qui quidem timor in beatis esse non poterit. Sed talis publicatio erit eis ad magnam gloriam, propter pœnitentiam quam fecerunt; sicut et confessor approbat eum qui magna scelera fortiter confitetur. Dicuntur autem peccata esse deleta, quia Deus non videt ea ad puniendum.

Ad quartum dicendum, quòd ex hoc quod peccator aliorum peccata inspiciet, in nullo sua confusio minuetur; sed magis augebitur, in alieno vituperio suum vituperium magis agnoscens. Quòd enim ex tali causa confusio minuatur, contingit ex hoc quod verecundia respicit æstimationem hominum, quæ

(1) Ubi nimirum lit. D, seu § 4, sic ait : *Si quæritur utrùm peccata quæ fecerunt electi prodeant tunc in notitiam omnium, sicut mala damnandorum omnibus erunt nota, non legi hoc in Scriptura expressum. Unde non irrationabiliter putari potest peccata hic per pœnitentiam*

ex consuetudine redditur levior; sed tunc confusio respicit æstimationem Dei, quæ est secundùm veritatem de quolibet peccato, sive sit unius tantùm, sive multorum.

ARTICULUS III.

Utrùm omnia merita vel demerita, propria et aliena, uno intuitu ab aliquo videbuntur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non omnia merita vel demerita, propria et aliena, ab aliquo, uno intuitu, videbuntur. Ea enim quæ sigillatim considerantur, non videntur uno intuitu. Sed damnati sigillatim considerabunt sua peccata, et ea plangent; unde dicunt *Sap.*, V : « Quid nobis profuit superbia, etc. » Ergo non omnia videbunt uno intuitu.

2. Præterea, Philosophus dicit in II. *Topic.* cap. 4, quòd « non contingit simul plura intelligere. » Sed merita et demerita, propria et aliena, non videbuntur nisi intellecta. Ergo non poterunt simul omnia videri.

3. Præterea, intellectus damnatorum non erit post resurrectionem limpidior, quàm nunc sit beatorum et angelorum, quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoscunt res per species innatas. Sed tali cognitione angeli non vident plura simul. Ergo nec tunc damnati poterunt omnia facta simul videre.

Sed contra, super illud *Job*, VIII : « Induentur confusione, » dicit Glossa : « Viso Judice, mala omnia ante oculos mentis versabuntur. » Sed Judicem subitò videbunt. Ergo similiter mala quæ commiserunt, et eâdem ratione omnia alia.

Præterea, Augustinus, XX. *De Civit. Dei* (cap. 4), habet pro inconvenienti quòd legatur aliquis liber materialis in judicio, in quo facta singulorum sunt scripta, eo quòd nullus valeat æstimare illius libri magnitudinem, vel quanto tempore legi posset; sed similiter etiam non posset æstimari tempus, quantum oporteret ponere ad considerandum omnia merita et demerita, sua et aliena, ab aliquo homine, si successivè di-

tecta et delela, illic etiam legi aliis, alia verò cunctis propalari.

versa videat. Ergo oportet ponere quòd omnia simul videat unusquisque.

(CONCLUSIO. — Etsi in instanti aliquis visurus non sit singula merita vel demerita, tam sua quàm aliena, tamen brevissimo tempore, auxilio divinæ virtutis, omnia particularia considerabit.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio : Quidam enim dicunt quòd omnia merita et demerita simul aliquis videbit, sua et aliena, in instanti. Quod quidem de beatis facilè credi potest; quia omnia in Verbo videbunt, et eis non est inconveniens quòd simul plura videant. Sed de damnatis, quorum intellectus non est elevatus ut possint Deum videre, et in eo omnia alia, est magis difficile. Et ideo alii dicunt quòd mali simul omnia videbunt in genere, peccata sua et aliena; et hoc sufficit ad accusationem illam quæ debet esse in judicio, vel ad absolutionem. Non autem videbunt omnia simul descendendo ad singula. Sed hoc etiam non videtur consonum dictis Augustini, XX. *De Civit. Dei* (ubi suprà), qui dicit quòd « omnia mentis intuitu enumerabunt (1). » Quod autem in genere cognoscitur, non enumeratur. Unde potest eligi media : via quòd singula considerabunt, non tamen in instanti, sed in tempore brevissimo, divinâ virtute ad hoc adjuvante. Et hoc est quod dicit Augustinus ibidem, quòd « mirâ celeritate cernentur. » Nec hoc est impossibile, quia in quolibet parvo tempore sunt infinita instantia in potentia.

Et per hoc patet responsio ad objecta in utramque partem.

(1) Enumerari quidem non sic expressè dicit, sed perinde est ac si dicat.

QUÆSTIO LXXXVIII VEL XC.

De judicio generali, tempore et loco in quo fiet, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de judicio generali, tempore et loco in quo fiet.

Circa quod quæruntur quatuor : 1° Utrùm generale judicium sit futurum. 2° Utrùm quantum ad disceptationem fiet per vocalem locutionem. 3° Utrùm fiet tempore ignoto. 4° Utrùm fiet in valle Josaphat.

ARTICULUS I.

Utrùm generale judicium sit futurum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd generale judicium non sit futurum. Quia, ut dicitur *Nahum*, I. « non judicabit Deus bis in idipsum (1). » Sed nunc Deus judicat de singulis hominum operibus, cùm post mortem unicuique pœnas vel præmia pro meritis tribuit; et dum etiam quosdam in hac vita pro bonis vel malis operibus præmiat vel punit. Ergo videtur quòd non sit aliud judicium futurum.

2. Præterea, in nullo judicio executio sententiæ præcedit judicium. Sed sententia divini judicii quoad homines, est de adeptione regni vel exclusione à regno, ut patet *Matth.*, XXV. Ergo, cùm modò aliqui adipiscantur regnum æternum, et quidam excludantur ab ipso perpetuò, videtur quòd aliud judicium non sit futurum.

3. Præterea, propter hoc aliqua in judicium oportet adduci, quia dubium est quid de eis definiendum sit. Sed ante finem

(1) Sive *non vindicabit* (vel non puniet), ut juxta græcum ἐκδικήσει apud 70, legendum est; licèt legatur passim et usurpetur, ut hic, *judicabis*. Aliter tamen in vulgata editione, vers. 9 : *Non consurget duplex tribulatio*, quasi dicatur duplex pœna, sicut vindicta duplex, etc.

mundi determinata est unicuique damnatorum sua damnatio, et cuique sanctorum sua beatitudo. Ergo, etc.

Sed contra, *Matth.*, XII, dicitur : « Viri Ninivitæ surgent in judicio cum generatione ista, et condemnabunt eam. » Ergo post resurrectionem aliquod judicium fiet.

Præterea, *Joan.*, V, dicitur : « Procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitæ ; qui verò mala egerunt, in resurrectionem judicii. » Ergo videtur quòd post resurrectionem aliquod judicium sit futurum.

(Conclusio. — Quemadmodum in prima rerum productione immediatè omnia processerunt à Deo, ita universale judicium futurum est, respondens primæ illi rerum productioni, quo dabitur ultima completio mundo.)

Respondeo dicendum, quòd sicut operatio pertinet ad rerum principium quo producuntur in *esse*, ita judicium pertinet ad terminum quo res ad finem suum perducentur. Distinguitur autem duplex Dei operatio : una, qua res primitus in *esse* produxit, instituens naturam, et distinguens ea quæ ad completionem ipsius pertinent ; à quo quidem opere Deus dicitur quievisse, *Genes.*, II. Alia ejus operatio est qua operatur in gubernatione creaturarum, de qua *Joan.*, V : « Pater meus usque modò operatur, et ego operor. » Et ita etiam duplex ejus judicium distinguitur, ordine tamen converso : unum, quod respondet operi gubernationis, quæ sine judicio esse non potest ; per quod quidem judicium unusquisque singulariter pro suis operibus judicatur, non solùm secundùm quod sibi competit, sed etiam secundùm quod competit gubernationi universi. Unde differtur unius præmiatio pro utilitate aliorum (ut patet *Hebr.*, XI), et pœnæ unius ad profectum alterius cedunt. Unde necesse est ut sit aliud judicium universale correspondens ex adverso primæ rerum productioni in *esse*, ut videlicet sicut tunc omnia processerunt immediatè à Deo, ita tunc ultima completio mundo detur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur secundùm seipsum. Unde et in illo judicio apparebit manifestè divina justitia quantum ad omnia quæ nunc ex hoc occultantur, quòd interdum de uno disponitur ad utilitatem aliorum, aliter quàm manifesta opera exigere videantur. Unde etiam et tunc erit universalis separatio

bonorum à malis, quia ulteriùs non erit locus ut mali per bonos vel boni per malos proficiant; propter quem profectum interim commixti inveniuntur boni malis quoadusque status hujus vitæ per divinam providentiam gubernatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quilibet homo et est singularis quædam persona, et est pars totius generis humani. Unde et duplex ei judicium debetur : unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet juxta ea quæ in corpore gessit, quamvis non totaliter, quia non quoad corpus, sed quoad animam tantùm. Aliud judicium debet esse de eo secundùm quòd est pars totius humani generis, sicut aliquis judicari dicitur secundùm humanam justitiam, etiam quando judicium datur de communitate, cujus ipse est pars. Unde et tunc, quando fiet universale judicium totius humani generis per universalem separationem bonorum à malis, etiam quilibet per consequens judicabitur. Nec tamen « Deus judicabit bis in idipsum, » quia non duas pœnas pro uno peccato inferet; sed pœna quæ ante judicium completè inflicta non fuerat, in ultimo judicio complebitur, postquam impii cruciabuntur quoad corpus et animam simul.

Ad secundum dicendum, quòd propria sententia illius generalis judicii est universalis separatio bonorum à malis, quæ illud judicium non præcedet. Sed etiam nunc quoad particularem sententiam uniuscujusque, non plenè præcessit judicii effectus; quia etiam boni ampliùs post judicium præmiabuntur, tum ex gloria corporis adjuncta, tum ex numero sanctorum completo; et mali etiam plus torquebuntur ex adjuncta pœna corporis et impleto in pœnis numero damnatorum, quia quantò cum pluribus ardebunt, tantò magis ardebunt.

Ad tertium dicendum, quòd universale judicium magis directè respicit universalitatem hominum quàm singulos judicandorum, ut dictum est. Quamvis ergo cuilibet homini ante judicium erit certa notitia de sua damnatione vel præmio, non tamen omnibus omnium damnatio vel præmium innotescet. Unde judicium universale necessarium erit.

ARTICULUS II.

Utrùm judicium fiet per locutionem vocalem.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd judicium, illud quantum ad disceptationem et sententiam, fiet per locutionem vocalem. Quia, ut Augustinus dicit, XX. *De Civit. Dei* (cap. 1), « per quot dies futurum hoc judicium tendatur, incertum est. » Sed non esset incertum, si illa quæ in judicio dicuntur futura, tantùm mentaliter complerentur. Ergo judicium illud vocaliter fiet, et non solùm mentaliter.

2. Præterea, Gregorius dicit, et habetur in littera (IV. *Sent.*) (1) : « Illi saltem verba Judicis audient, qui ejus fidem verbo tenuerunt. » Hoc autem non potest intelligi de verbo interiori, quia sic omnes verba Judicis audient, quia omnibus, et bonis et malis, nota erunt omnia facta aliorum. Ergo videtur quòd judicium illud vocaliter peragetur.

3. Præterea, Christus secundùm formam humanis judicabit, in qua corporaliter ab omnibus possit videri. Ergo eadem ratione videtur quòd corporali voce loquetur, ut ab omnibus audiatur.

Sed contra, Augustinus dicit, XX. *De Civit. Dei* (cap. 14, ut jam suprà), quòd « liber vitæ, de quo *Apocal.*, XX, quædam vis intelligenda est divina, qua fiet ut cuique opera sua, vel bona vel mala, cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mirâ celeritate cernantur, ut accuset vel excuset scientia conscientiam, atque ita simul et omnes et singuli judicentur. » Sed si vocaliter discuterentur merita singulorum, non possent omnes et singuli judicari simul. Ergo videtur quòd illa discussio non erit vocalis.

Præterea, sententia proportionaliter debet testimonio respondere. Sed testimonium et accusatio et excusatio erit mentalis; unde *Rom.*, II : « Testimonium reddente illis conscientiâ ipsorum, et inter se invicem cogitationum accusan-

(1) Ex lib. XVI *Moral.*, cap. 24, in antiquis exemplaribus, vel 20 in modernis.

tium, aut etiam defendentium, in die cùm judicabit Deus occulta hominum. » Ergo videtur quòd illa sententia et totum judicium mentaliter compleatur.

(CONCLUSIO. — Cùm prope infinitum tempus requireretur in judicio universali, si per locutionem fieret vocalem, probabilius est non per locutionem vocalem, sed mentaliter futurum esse ultimum judicium.)

Respondeo dicendum, quòd quid circa hanc quæstionem sit verum, pro certo definiri non potest. Tamen probabilius æstimatur quòd totum illud judicium, et quoad discussionem, et quoad accusationem malorum (1), et commendationem bonorum, et quoad sententiam de utrisque, mentaliter perficietur. Si enim vocaliter singulorum facta narrarentur, inæstimabilis magnitudo temporis ad hoc exigeretur. Sicut etiam Augustinus dicit, XX. *De Civit. Dei* (cap. 1), quòd « si liber (ex cujus scriptura omnes judicabuntur, ut dicitur *Apocal.*, XX), carnaliter cogitetur, quis ejus magnitudinem aut longitudinem valeat æstimare, aut quanto tempore legi poterit liber in quo scriptæ sunt universæ vitæ universorum? » Non autem minus tempus requiritur ad narrandum ore tenus singulorum facta, quàm ad legendum, si essent in libro materiali scripta. Unde probabile est quòd illa quæ dicuntur *Matth.*, XXV, non vocaliter sed mentaliter intelligenda sunt esse perficienda.

Ad primum ergo dicendum, quòd pro tanto dicit Augustinus, quòd incertum est per quot dies hoc judicium tendatur, quia non est determinatum utrùm mentaliter vel vocaliter perficiatur. Si enim vocaliter perficeretur, prolixum tempus ad hoc exigeretur; si autem mentaliter, in momento fieri poterit.

Ad secundum dicendum, quòd etiamsi judicium fiat mentaliter tantùm, verbum Gregorii salvari poterit, quia etsi omnibus innotescent sua et aliorum facta, divinâ virtute hoc faciente, quæ in Evangelio *locutio* dicitur, tamen illi qui fidem habuerunt, quam ex verbis Dei conceperunt, ex ipsis verbis

(1) Putà exprobrationem illis à Christo factam, quòd eum esurientem non paverint, quòd sitientem non potaverint, etc., per oppositum ad commendationem bonorum quos hæc omnia dicet præstitisse.

judicabuntur, quia dicitur *Rom.*, II : « Quicumque in lege peccaverunt, per legem judicabuntur. » Unde quodam speciali modo dicetur aliquid his qui fuerint fideles, quod non dicetur infidelibus.

Ad tertium dicendum, quòd Christus corporaliter apparebit, ut ab omnibus corporaliter judex cognoscatur; quod quidem subitò fieri poterit. Sed locutio quæ tempore mensuratur, requireret immensam temporis longitudinem, si vocali locutione judicium perageretur.

ARTICULUS III.

Utrùm tempus futuri judicii sit ignotum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd tempus futuri judicii non sit ignotum. Sicut enim sancti patres expectabant primum adventum, ita nos expectamus secundum. Sed sancti patres sciverunt tempus primi adventûs, sicut patet per numerum hebdomadarum, qui describitur *Daniel.*, IX; unde et reprehenduntur Judæi quòd tempus adventûs Christi non cognoverint, ut patet *Luc.*, XII : « Hypocritæ, faciem cœli et terræ nostis probare; hoc autem tempus quomodo non probatis? » Ergo videtur quòd etiam nobis esse debeat determinatum tempus secundi adventûs, quo Deus ad judicium veniet.

2. Præterea, per signa devenimus in cognitionem signatorum. Sed de futuro judicio multa signa nobis proponuntur in Scriptura, ut patet *Matth.*, XXIV, et *Luc.*, XXI, et *Marc.*, XIII. Ergo in cognitionem illius temporis possumus pervenire.

3. Præterea, dicit Apostolus, I. *Cor.*, X : « Nos sumus in quos fines sæculorum devenerunt. » Et I. *Joan.*, II : « Filioli, novissima hora est, etc. » Cùm ergo jam longum tempus transierit, ex quo hæc dicta sunt, videtur quòd saltem nunc scire possumus quòd ultimum judicium sit propinquum.

4. Præterea, tempus judicii non oportet esse occultum, nisi propter hoc quòd quilibet sollicitiùs se ad judicium præparet, dum determinatum tempus ignorat. Sed eadem sollicitudo remanet etiamsi certum esset, quia cuique incertum est tempus suæ mortis, et, sicut dicit Augustinus in *Epist. ad Hesy-*

chium (scilicet Epist. LXXX), « in quo quemque invenerit suus novissimus dies, in hoc eum comprehendet mundi novissimus dies. » Ergo non est necessarium tempus judicii esse occultum.

Sed contra est, quod dicitur *Marc.*, XIII : « De die illo vel hora nemo scit, neque angeli in cœlo, neque Filius, nisi Pater. » Dicitur autem Filius nescire, in quantum nos scire non facit.

Præterea, I. *Thessal.*, V : « Dies Domini sicut fur in nocte, ita veniet. » Ergo videtur, cùm adventus furis in nocte sit omnino incertus, quòd dies ultimi judicii sit omnino incertus.

(Conclusio. — Cùm, sicuti initium, ita et finis mundi soli divinæ potestati subjiciatur, convenienter ejus cognitionem sibi soli Deus reservavit.)

Respondeo dicendum, quòd Deus per scientiam suam est causa rerum. Utrumque autem creaturis communicat, dum et rebus tribuit virtutem agendi alias res, quarum sint causæ, et quibusdam etiam cognitionem rerum præbet. Sed in utroque aliqua sibi reservat. Operatur enim quædam in quibus nulla creatura ei cooperatur; et similiter cognoscit quædam quæ à nulla pura creatura cognoscuntur. Hæc autem nulla alia magis esse debent quàm illa quæ soli divinæ subjacent potestati, in quibus nulla creatura ei cooperatur. Et hujusmodi est finis mundi, in quo erit dies judicii. Non enim per aliquam causam creatam mundus finietur, sicut etiam esse incœpit immediatè à Deo. Unde decenter cognitio finis mundi soli Deo reservatur. Et hanc rationem videtur ipse Dominus assignare, *Act.*, I : « Non est (inquit) vestrùm nosse tempora vel momenta, quæ Pater posuit in sua potestate; » quasi diceret, « quæ soli potestati ejus reservata sunt. »

Ad primum ergo dicendum, quòd in primo adventu Christus venit occultus, secundùm illud *Isai.*, XLV : « Verè tu es Deus absconditus, Deus Israel salvator. » Et ideo, ut à fidelibus cognosci posset, oportuit determinatè tempus prædeterminare. Sed in secundo adventu veniet manifestò, ut dicitur *Psalm.* XLIX : « Deus manifestè veniet, etc. » Et ideo circa cognitionem adventùs ipsius error esse non poterit. Et propter hoc non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in *Epist.* de die judicii, *ad Hesychium* (ut jam suprà), signa quæ in Evangeliis ponuntur, non omnia pertinent ad secundum adventum qui erit in fine; sed quædam eorum pertinent ad tempus destructionis Jerusalem, quæ jam præteriit, quædam verò et plura pertinent ad adventum quo quotidie venit in Ecclesiam, eam visitans spiritualiter, prout in nobis inhabitat per fidem et amorem. Nec illa quæ in Evangeliis vel in Epistolis ponuntur ad ultimum adventum spectantia, ad hoc possunt valere ut determinatè tempus judicii possit agnosci; quia illa pericula quæ pronuntiantur, nuntiantia vicinum Christi adventum, etiam à tempore primitivæ Ecclesiæ fuerunt, quandoque intentibus, quandoque remissiùs. Unde et ipsi dies Apostolorum dicti sunt « novissimæ dies, » ut patet *Act.*, II; ubi Petrus exponit illud verbum *Joel.*, II : « Erit in novissimis diebus, etc., » pro tempore illo. Et tamen ex illo tempore jam tempus plurimum transivit, et quandoque plures et quandoque pauciores tribulationes in Ecclesia fuerunt. Unde non potest determinari quantum tempus sit futurum, nec de mense, nec de anno, nec de centum, nec de mille annis, ut Augustinus in eodem libro dicit. Sed etsi credantur in fine hujusmodi pericula magis abundare, non potest tamen determinari quæ sit illa quantitas periculorum quæ immediatè diem judicii præcedet, vel Antichristi adventum, cùm etiam circa tempora primitivæ Ecclesiæ fuerint persecutiones aliquæ adeo graves, et corruptiones errorum adeo abundarent, quòd ab aliquibus tunc vicinus expectaretur vel imminens Antichristi adventus, sicut dicitur in *Ecclesiastica historia*, et in libro Hieronymi *De viris illustribus*.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc quod dicitur : « Novissima hora est, » vel ex similibus locutionibus quæ in Scriptura leguntur, non potest aliqua determinata quantitas temporis sciri; non enim est dictum ad significandum aliquam brevem horam temporis, sed ad significandum novissimum statum mundi, qui est quasi novissima ætas; quæ quanto temporis spatio duret, non est definitum, cùm etiam nec senio, quod est ultima ætas hominis, sit aliquis certus terminus definitus, cùm quandoque inveniatur durare quantum omnes

præcedentes ætates vel plus, ut dicit Augustinus in lib. LXXIII. *Quæstion.* (qu. 47). Unde etiam Apostolus, II. *ad Thessal.*, II, excludit falsum intellectum quem quidam ex suis verbis conceperant, ut crederent diem Domini jam instare.

Ad quartum dicendum, quòd etiam supposità mortis incertitudine, dupliciter ad vigilantiam valet incertitudo judicii : primò, ad hoc quòd ignoratur utrùm etiam tantum differatur quantum est hominis vita, ut sic ex duabus partibus incertitudo majorem diligentiam faciat; secundò, quantum ad hoc quòd homo non gerit solùm sollicitudinem de persona sua, sed de familia, vel civitate, vel regno, aut tota Ecclesia, cui non determinatur tempus durationis, secundùm hominis vitam; et tamen oportet unumquodque horum hoc modo disponi, ut dies Domini inveniat paratos.

ARTICULUS IV.

Utrùm judicium fiet in valle Josaphat.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd judicium non fiet in valle Josaphat, aut loco circumstante. Quia ad minus oportet omnes judicandos in terra stare, eos autem tantùm elevari in nubibus, quorum erit judicare. Sed tota terra promissionis capere non posset multitudinem judicandorum. Ergo non potest esse quòd circa vallem illam sit judicium futurum.

2. Præterea, Christo in humanitate datum est judicium, ut justè judicet; quia injustè judicatus est in prætorio Pilati, et sententiam injusti judicii in Golgotha suscepit. Ergo loca illa magis debent ad judicium determinari.

3. Præterea, nubes fiunt ex resolutione vaporum. Sed tunc nulla erit evaporatio vel resolutio. Ergo non poterit esse quòd justi in nubibus obviam Christo in aera rapiantur; et sic oportebit et bonos et malos esse in terra, et ita multò amplior locus requiretur quàm sit vallis ista.

Sed contra est, quod dicitur *Joel.*, III : « Congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Josaphat, et disceptabo cum eis ibi. »

Præterea, *Act.*, I, dicitur : « Quemadmodum vidistis eum

ascendentem in cœlum, ita veniet. » Sed ipse ascendit in cœlum de monte Oliveti, qui præeminet valli Josaphat. Ergo et circa loca illa ad judicandum veniet (1).

(Conclusio. — Sicut Christus ex monte Oliveti in cœlum ascendit, sic et circa illum locum eum descensurum probabile est, ut idem esse ostendatur qui descendit et ascendit.)

Respondeo dicendum, quòd qualiter illud judicium sit futurum, et quomodo homines ad judicium convenient, non potest multùm per certitudinem sciri; tamen probabiliter potest colligi ex Scripturis quòd circa locum montis Oliveti descendet, sicut et inde ascendit, ut idem esse ostendatur qui descendit et qui ascendit.

Ad primum ergo dicendum, quòd magna multitudo in parvo spatio comprehendi potest. Sufficit autem ponere quantumcumque spatium circa locum illum ad capiendum multitudinem judicandorum, dummodo ab illo spatio Christum videre possint, qui in aere præeminens et maximâ claritate refulgens, à longinquo inspici potest.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis Christus per hoc quòd judicatus est injustè, judiciariam potestatem meruerit, non tamen judicabit in forma infirmitatis, in qua injustè judicatus est, sed in forma gloriosa, in qua ad Patrem ascendit. Unde locus ascensionis magis competit judicio quàm locus ubi condemnatus est.

Ad tertium dicendum, quòd *nubes* hic appellantur (ut quidam dicunt) quædam densitates lucis resplendentis à corporibus sanctorum, et non aliquæ evaporationes ex terra et aqua. Vel potest dici quòd nubes illæ generabuntur divinâ virtute, ad ostendendum conformitatem in adventu ad judicium et ascensionem, ut qui ascendit in nube, ad judicium veniat. Nubes etiam propter refrigerium, indicat misericordiam judicantis.

(1) Quod et nomini hebraico respondet; significat enim *Josaphat* idem quod *judicium Domini*, vel *Dominus judicat*, ut in lib. *De Nomin. hebraicis* interpretatur Beda.

QUÆSTIO LXXXIX VEL XCI.

De judicantibus et judicatis in judicio generali, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de judicantibus et judicatis in judicio generali.

Circa quod quæruntur octo: 1° Utrùm aliqui homines judicaturi sint cum Christo. 2° Utrùm voluntariæ paupertati correspondeat judiciaria potestas. 3° Utrùm etiam angeli sint judicaturi. 4° Utrùm dæmones exequentur sententiam Judicis in damnatos. 5° Utrùm omnes homines in judicio comparebunt. 6° Utrùm aliqui boni judicandi sint. 7° Utrùm aliqui mali. 8° Utrùm etiam angeli sint judicandi.

ARTICULUS I.

Utrùm aliqui homines judicabunt cum Christo.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd nulli homines judicabunt cum Christo. *Joan.*, V: « Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, etc. » Sed honorificentia talis non debetur alicui, nisi Christo. Ergo, etc.

2. Præterea, quicumque judicat, habet auctoritatem super illud quod judicat. Sed ea de quibus debet esse futurum judicium, sicut merita et demerita humana, soli divinæ auctoritati subsunt. Ergo nulli competit de his judicare.

3. Præterea, judicium illud non exercebitur vocaliter, sed mentaliter, ut probabiliùs æstimatur. Sed hoc quòd cordibus hominum omnium notificentur merita et demerita (quod est quasi accusatio vel commendatio), vel retributio pœnæ et præmii (quod est quasi sententiæ prolatio), solâ divinâ virtute fiet. Ergo nulli alii judicabunt nisi Christus, qui est Deus.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XIX: « Sedebitis et vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel. » Ergo, etc.

Præterea, *Isai.*, III : « Dominus ad judicium veniet cum senibus populi sui. » Ergo videtur quòd etiam alii judicabunt cum Christo.

(Conclusio. — Judicabunt perfecti viri cum Christo in quantum in eis continentur decreta divinæ justitiæ, ex quibus homines judicabuntur, et in quantum Christi Judicis sententiam aliis patefacient.)

Respondeo dicendum, quòd *judicare* multipliciter dicitur: Uno modo, quasi causaliter, ut dicatur illud judicare, unde apparet aliquis judicandus. Et secundùm hoc aliqui dicuntur judicare comparatione, in quantum ex comparatione aliorum aliqui judicandi ostenduntur; sicut patet *Matth.*, XII : « Viri Ninivitæ surgent in judicio, etc. » Sed sic judicare in judicio, communiter et bonorum et malorum est. Alio modo dicitur *judicare* quasi interpretativè; interpretamur enim aliquem facere, qui facienti consentit. Unde illi qui consentient Christo Judici, ejus sententiam approbando, judicare dicentur; et sic judicare erit omnium electorum; unde dicitur *Sapient.*, III : « Judicabunt justi nationes. » Tertio modo dicitur aliquis judicare quasi assessoriè et per similitudinem, quia scilicet similitudinem judicis habet, in quantum sedet in loco eminenti sicut judex; et sic assessores dicuntur judicare. Et secundùm hunc modum dicunt quidam quòd perfecti viri, quibus judiciaria potestas promittitur, *Matth.*, XIX, judicabunt, scilicet per honorabilem confessionem, quia superiores cæteris apparebunt in judicio, obviantes Christo in aera. Sed istud non videtur sufficere ad promissionem Domini complendam, qua dicitur : « Sedebitis judicantes. » Videtur enim judicium confessioni superaddere. Et ideo est quartus modus judicandi, qui perfectis viris conveniet, in quantum in eis continentur decreta divinæ justitiæ, ex quibus homines judicabuntur, sicut si liber in quo continetur lex, judicare dicatur. Unde *Apocal.*, XX : « Judicium sedit, et libri aperti sunt. » Et per hunc modum hanc judicationem Richardus de S. Victore ut suprà) exponit; unde dicit : « Qui divinæ contemplationi assistunt, qui in libro Sapientiæ quotidie legunt, velut in cordium voluminibus transcribunt quidquid jam perspicuâ veritatis intelligentiâ comprehenduntur. » Et infrà : « Quid vero sunt

judicantium corda divinitus in omnem veritatem edocta, nisi quædam Canonum decreta? » Sed quia *judicare* importat actionem in alium procedentem, ideo propriè loquendo, judicare dicitur, ut sententiam loquendo in alterum fert. Sed hoc dupliciter contingit : uno modo, ex propria auctoritate. Et hoc est illius qui habet dominium in alios et potestatem, cujus regimini subduntur qui judicantur; unde ejus est in eos jus ferre; et sic judicare est solius Dei. Alio modo, judicare est sententiam alterius auctoritate latam, in aliorum notitiam deducere, quod est sententiam latam pronuntiare. Et hoc modo perfecti viri judicabunt, quia alios ducent in cognitionem divinæ justitiæ, ut sciant quid justè pro meritis eis debeatur, ut sic ipsa revelatio justitiæ dicatur *judicium*. Unde dicit Richardus de S. Victore (post prædicta) : « Judices coram judicandis decretorum suorum libros aperire, est ad cordium suorum inspectionem, inferiorum quorumlibet visum admittere, sensumque suum in his quæ ad judicium pertinent revelare. »

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de judicio auctoritatis, quod soli Christo convenit.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd non est inconveniens aliquos sanctorum aliis quædam revelare, vel per modum illuminationis, sicut superiores angeli inferiores illuminant, vel per modum locutionis, sicut inferiores superioribus loquuntur.

ARTICULUS II.

Utrùm judiciaria potestas respondeat voluntariæ paupertati.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd judiciaria potestas non correspondeat voluntariæ paupertati. Hæc enim solùm duodecim Apostolis est promissa, *Matth.*, XIX : « Sedebitis super sedes duodecim, judicantes, etc. » Cùm ergo non omnes voluntariè pauperes sint Apostoli, videtur quòd non omnibus judiciaria potestas respondeat.

2. Præterea, majus est offerre sacrificium Deo de proprio

corpore, quàm de exterioribus rebus (1). Sed martyres et etiam virgines offerunt de proprio corpore sacrificium Deo, voluntariè autem pauperes de exterioribus rebus. Ergo sublimitas judiciariæ potestatis magis respondet martyribus et virginibus, quàm voluntariè pauperibus.

3. Præterea, *Joan.*, V : « Est qui accusat vos, Moyses, in quo vos speratis ; » Glossa, « quia voci ejus non creditis. » Et *Joan.*, XII : « Sermo quem locutus sum, ille judicabit eum in novissimo die. » Ergo ex hoc quòd aliquis proponit legem vel verbum exhortationis ad instructionem morum, habet quòd judicet contemnentes. Sed hoc est doctorum. Ergo doctoribus magis competit quàm voluntariè pauperibus.

4. Præterea, Christus ex hoc quòd injustè judicatus est, in quantum homo, meruit ut sit judex omnium in humana natura ; *Joan.*, V : « Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est. » Sed qui persecutionem patiuntur propter justitiam, injustè judicantur. Ergo judiciaria potestas magis competit eis quàm pauperibus.

5. Præterea, superior non judicatur ab inferiori. Sed multi licitè divitiis utentes, erunt majoris meriti multis voluntariè pauperibus. Ergo voluntariè pauperes non judicabunt, ubi illi judicabuntur.

Sed contra, *Job*, XXXVI : « Non salvat impios, et judicium pauperibus tribuit. » Ergo pauperum est judicare.

Præterea, *Matth.*, XIX, super illud : « Vos qui reliquistis omnia, etc., » dicit Glossa : « Qui reliquerunt omnia, et secuti sunt Deum, hi judices erunt ; qui licita habentes rectè usi sunt, judicabuntur. » Et sic idem quod priùs.

(Conclusio. — Non cuilibet pauperi datur judiciaria potestas, sed ei qui omnibus relictis Christum secutus fuerit, juxta perfectionem vitæ.)

Respondeo dicendum, quòd paupertati debetur judiciaria potestas specialiter, propter tria : Primò, ratione congruitatis, quia voluntaria paupertas est eorum qui, omnibus quæ mund

(1) Quia quantò res quæ offertur est intimior offerenti, propterea que amabilior et charior, tantò illius oblatio major est ; corpus autem est intimius quibuslibet aliis rebus, etc.

sunt contemptis, soli Christo inhærent : et ideo non est in eis aliquid quod eorum judicium à justitia deflectat. Unde idonei ad judicandum redduntur, quasi veritatem justitiæ præ omnibus diligentes. Secundò, per modum meriti, quia humilitati respondet exaltatio pro merito; inter omnia autem quæ hominem in hoc mundo despectum faciunt, præcipuum est paupertas. Unde et pauperibus excellentia judiciaria potestatis promittitur, ut sic qui se propter Christum humiliat, exaltetur. Tertiò, quia paupertas disponit ad prædictum modum judicandi; ex hoc enim aliquis sanctorum judicare dicetur, ut ex dictis (art. 1) patet, quia cor habebit edoctum omni divina veritate, quam aliis potens erit manifestare. In progressu autem ad perfectionem, primum quod relinquendum occurrit, sunt exteriores divitiæ, quia hæc sunt ultimò acquisita; quod autem ultimum in generatione est, est primum in destructione. Unde et inter beatitudines quibus est progressus ad perfectionem, prima ponitur paupertas. Et sic paupertati respondet judiciaria potestas, in quantum est prima dispositio ad perfectionem prædictam. Et hinc est quòd non quibuscumque pauperibus (etiam voluntariè) reponitur potestas prædicta, sed illis qui relinquentes omnia sequuntur Christum secundùm perfectionem vitæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, XX. *De Civit. Dei* (cap. 5), « nec quoniam super duodecim sedes sessuros esse ait, duodecim solos homines cum ipso judicaturos putare debemus; alioquin, quoniam in locum Judæ traditoris Apostolum Matthiam legimus ordinatum, Paulus, qui plus aliis laboravit, ubi ad judicandum sedeat, non habebit. » Unde duodenario numero (ut ibidem indicat) significata est universa judicantium multitudo, propter duas partes septenarii, scilicet tria et quatuor, quæ in se ductæ faciunt duodenarium. Duodenarius autem est numerus perfectus propter hoc quòd consistit ex duplici senario, qui est numerus perfectus. Vel, quoad litteram, duodecim Apostolis loquebatur, in quorum persona hoc omnibus eorum sequacibus promittebat.

Ad secundum dicendum, quòd virginitas et martyrium non ita disponunt ad retinendum in corde decreta divinæ justitiæ,

sicut paupertas; sicut è contrario exteriores divitiæ ex sua sollicitudine suffocant verbum Dei, sicut dicitur *Luc.*, VIII. Vel dicendum quòd paupertas non sola sufficit ad meritum judiciariæ potestatis, sed est prima pars perfectionis cui respondet judiciaria potestas. Unde inter ea quæ sequuntur ad paupertatem, ad perfectionem spectantia, possunt computari et virginitas et martyrium, et omnia perfectionis opera. Non tamen sunt ita principalia sicut paupertas, quia principium rei est maxima pars ejus.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui legem proposuit aut exhortatus est ad bonum, judicabit, causaliter loquendo, quia per comparationem ad verba ab ipso proposita alii judicabuntur : et ideo non respondet propriè potestas judiciaria prædicationi vel doctrinæ. Vel dicendum secundùm quosdam quòd tria requiruntur ad potestatem judiciariam : primò, abdicatio temporalium curarum, ne impediatur animus à sapientiæ perceptione; secundò, requiritur habitus continens divinam justitiam scitam et observatam; tertiò, quòd illam justitiam alios quis docuerit. Et sic doctrina erit perfectio complens meritum judiciariæ potestatis.

Ad quartum dicendum, quòd Christus in hoc quòd injustè judicatus est, seipsum humiliavit; « oblatus est enim, quia voluit, » ut dicitur *Isai.*, XIII; et meritum humilitatis est judiciaria exaltatio, quia ei omnia subduntur, ut dicitur *Philip.*, II. Et ideo magis debetur judiciaria potestas illis qui voluntariè se humiliant, bona temporalia abjiciendo, propter quæ homines à mundanis honorantur, quàm his qui ab aliis humiliantur.

Ad quintum dicendum, quòd inferior non potest judicare superiorem auctoritate propriâ, sed tamen auctoritate superioris potest, sicut patet in judicibus delegatis. Et ideo non est inconveniens, si hoc quasi accidentale præmium pauperibus detur, ut judicent alios etiam qui sunt excellentioris meriti respectu præmii essentialis.

ARTICULUS III.

Utrùm angeli debeant judicare.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd angeli debeant judicare. *Matth.*, XXV : « Cùm venerit Filius hominis in majestate sua, et omnes angeli cum eo. » Sed loquitur de adventu ad judicium. Ergo videtur quòd etiam angeli judicabunt.

2. Præterea, angelorum ordines nomina sortiuntur ex officio quod exercent, ut Gregorius Homil. XXXIV *in Evang.* explicat. Sed quidam ordo angelorum est ordo Thronorum, quod videtur pertinere ad judiciariam potestatem; thronus enim est « sedes judicis, solium regis, cathedra doctoris. » Ergo aliqui angeli judicabunt.

3. Præterea, sanctis post hanc vitam promittitur angelorum æqualitas, *Matth.*, XXII. Si ergo homines hanc habebunt potestatem ut judicent, multò fortiùs angeli.

Sed contra, *Joan.*, V : « Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est. » Sed angeli non communicant in humana natura. Ergo nec in judiciaria potestate.

Præterea, non est ejusdem judicare et esse judicis ministrum. Sed angeli erunt in judicio illo ut ministri judicis, ut dicitur *Matth.*, XIII : « Mittet Filius hominis angelos suos, et colligent de regno ejus omnia scandala. » Ergo angeli non judicabunt.

(Conclusio. — Cùm angeli non sint humanæ naturæ participes, non competit eis judicare, sed Christo qui verè homo est.)

Respondeo dicendum, quòd assessores judicis debent judici esse conformes. Judicium autem Filio hominis attribuitur (1); qui secundùm humanam naturam omnibus apparebit,

(1) Sive Christo, in quantum est Filius hominis, ut ex *Joan.*, V, suprà patet. Dictum est autem ex professo, III. part., qu. 59, art. 2, cur sic hoc ei conveniat, plenius quàm hic.

tam bonis quàm malis, quamvis tota Trinitas judicet per auctoritatem. Et ideo etiam oportet ut assessores Judicis humanam naturam habeant, in qua possint ab omnibus (bonis et malis) videri. Et sic angelis non competit judicare; quamvis angeli etiam aliquo modo possint dici judicare, scilicet per sententiæ approbationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut ex Glossa ibidem patet, angeli cum Christo venient, non ut judices, sed ut sint « testes humanorum actuum, sub quorum custodia homines benè vel malè egerunt. »

Ad secundum dicendum, quòd nomen *Throni* attribuitur angelis ratione illius judicii quod Deus semper exercet, omnia justissimè gubernando; cujus judicii angeli sunt quodammodo executores et promulgatores. Sed judicium quod de omnibus per hominem Christum fiet, etiam requirit homines assessores.

Ad tertium dicendum, quòd hominibus promittitur angelorum æqualitas, quantum ad præmium essentiale. Nihil tamen prohibet aliquod præmium accidentale exhiberi hominibus, quod angelis non dabitur, ut patet de aureola virginum aut martyrum. Et similiter potest dici de judiciaria potestate.

ARTICULUS IV.

Utrùm dæmones exequentur sententiam Judicis in damnatos.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd post diem judicii dæmones non exequentur sententiam Judicis in damnatos. Quia, secundùm Apostolum, I. *Cor.*, XV, « tunc evacuabit omnem principatum et potestatem et virtutem. » Ergo cessabit omnis prælatio. Sed exequi Judicis sententiam, quamdam denotat prælationem. Ergo dæmones post diem judicii non exequentur sententiam Judicis.

2. Præterea, dæmones magis peccaverunt quàm homines. Ergo non est justum quòd homines per dæmones torqueantur.

3. Præterea, sicut dæmones suggerunt hominibus mala, ita angeli boni suggerunt bona. Sed præmiare bonos non erit

officium bonorum angelorum, sed hoc erit ab ipso Deo immediatè. Ergo nec punire malos erit officium dæmonum.

Sed contra est, quòd homines peccatores se diabolo subdiderunt peccando. Ergo justum est ut ei subjiciantur in pœnis, quasi ab eo puniendi.

(Conclusio. — Quemadmodum beati beatos mutuò illuminant, ut angeli, per quos divinæ illuminationes deferuntur, ita probabile est quòd dæmones damnatos torquebunt.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc tangitur à Magistro in littera (IV. *Sentent.*) duplex opinio; et utraque videtur Dei justitiæ competere. Ex hoc enim quòd homo peccat, justè dæmoni subjicitur, sed dæmon injustè ei præest. Opinio ergo illa quæ ponit dæmones, in futurum, post diem judicii, hominibus non præesse in pœnis, respicit ordinem divinæ justitiæ ex parte dæmonum punientium. Contraria verò opinio respicit ordinem divinæ justitiæ ex parte hominum punitorum. Quæ autem earum verior sit, certum nobis esse non potest. Verius tamen æstimo, quòd sicut ordo servabitur in salvatis, quo quidam à quibusdam illuminabuntur et perficientur, eo quòd ordines cœlestis hierarchiæ perpetui erunt; ita servabitur ordo in pœnis, ut homines per dæmones puniantur, ne totaliter divinus ordo, quo angelos medios inter naturam humanam et divinam constituit, annulletur. Et ideo, sicuti hominibus per angelos bonos divinæ illuminationes deferuntur, ita etiam dæmones sunt executores divinæ justitiæ in malos. Nec ob hoc minuitur aliquid de dæmonum pœna, quia in hoc etiam quòd alios torquent, ipsi torquebuntur. Ibi enim miserorum societas miseriam non minuet, sed augebit.

Ad primum ergo dicendum, quòd prælatio illa quæ dicitur evacuanda per Christum in futuro, est accipienda secundùm modum prælationis quæ est secundùm statum hujus mundi, in quo et homines hominibus principantur, et angeli hominibus, et angeli angelis, et angeli dæmonibus, et dæmones dæmonibus, et dæmones hominibus; et hoc totum ad perducendum ad finem, vel abducendum à fine. Tunc autem, cùm omnia ad finem illum pervenerint, non erit prælatio abducens à fine, vel adducens ad finem, sed conservans in fine boni vel mali.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis meritum dæmonum

non requirat ut hominibus præferantur, quia injustè sibi homines subjecerunt, tamen hoc requirit ordo naturæ ipsorum ad naturam humanam; « bona enim naturalia in eis integra manent, » ut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.*

Ad tertium dicendum, quòd angeli boni non sunt causa principalis præmii electis, quia hoc omnes immediatè à Deo percipiunt; sed tamen quorumdam accidentalium præmiorum angeli hominibus sunt causa, in quantum per superiores angelos inferiores et angeli et homines illuminantur de aliquibus secretis divinorum, quæ ad substantiam beatitudinis non pertinent. Et similiter etiam principalem pœnam damnati excipient immediatè à Deo, scilicet exclusionem perpetuam à visione Dei; aliàs autem pœnas sensibiles non est inconveniens hominibus per dæmones infligi. In hoc tamen est differentia, quia meritum exaltat, sed peccatum deprimit; unde, cùm natura angelica sit altior quàm humana, quidam propter excellentiam meriti in tantum exaltabuntur, quòd talis exaltatio excedet altitudinem naturæ et præmii in quibusdam angelis; unde etiam quidam angeli per quosdam homines illuminabuntur. Sed nulli homines peccatores propter aliquem gradum malitiæ pervenient ad illam eminentiam quæ debetur naturæ dæmonum.

ARTICULUS V.

Utrùm omnes homines in judicio comparebunt.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd non omnes homines in judicio comparebunt. Quia dicitur *Matth.*, XIX : « Sedelitis super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel. » Sed non omnes homines pertinent ad illas duodecim tribus. Ergo videtur quòd non omnes in judicio comparebunt.

2. Præterea, idem videtur per hoc quod dicitur *Psalm.* I : « Non resurgent impii in judicio. » Sed multi sunt tales. Ergo videtur quòd non omnes comparebunt.

3. Præterea, ad hoc aliquis ad judicium adducitur, ut ejus merita discutiantur. Sed quidam sunt qui nulla merita habuerunt, sicut pueri ante perfectam ætatem decedentes. Ergo illos in judicio comparere necesse non erit.

Sed contra est, quod dicitur *Act.*, X, quòd « Christus constitutus est à Deo judex vivorum et mortuorum. » Sed sub istis duabus differentiis comprehenduntur omnes homines, qualitercumque vivi à mortuis distinguantur. Ergo omnes homines in judicio comparebunt.

Præterea, *Apocal.*, I, dicitur : « Ecce venit cum nubibus, et videbit eum omnis oculus. » Hæc autem non essent, si non omnes in judicio comparerent. Ergo, etc.

(Conclusio. — Sicut Christus pro omnibus passus est (etsi non omnes passionis ejus effectum sentiant), ita omnes homines in extremo judicio comparere decet ad Christi in humana natura exaltationem videndam.)

Respondeo dicendum, quòd potestas judiciaria Christo homini collata est in præmium humilitatis quam in passione exhibuit. Ipse autem in sua passione sanguinem pro omnibus fudit, quantum ad sufficientiam, licet non in omnibus effectum habuit, propter impedimentum in aliquibus inventum. Et ideo congruum est ut omnes homines in judicio congregentur ad videndum ejus exaltationem in humana natura, secundùm quam constitutus est à Deo judex vivorum et mortuorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus XX. *De Civitate Dei*, cap. 5, dicit, non quia dictum est, « judicantes duodecim tribus Israel, » tribus Levi (quæ tertiadecima est) judicanda non erit; aut solum illum populum, non etiam gentes cæteras judicabunt. Ideo autem per duodecim tribus omnes gentes significatæ sunt, quia per Christum duodecim tribus sunt vocatæ.

Ad secundum dicendum, quòd hoc quod dicitur, « non resurgent impii in judicio, » si referatur ad omnes peccatores, sic intelligendum est quòd non resurgent ad hoc quòd judicent. Si autem impii dicantur infideles, sic intelligendum est quòd non resurgent ad hoc quòd judicentur, quia jam judicati sunt. Sed omnes resurgent, ut in judicio compareant, ad gloriam judicis intuendam.

Ad tertium dicendum, quòd etiam pueri ante perfectam ætatem decedentes in judicio comparebunt, non ut judicentur, sed ut videant gloriam judicis.

ARTICULUS VI.

Utrùm boni in judicio judicabuntur.

Ad **sextum** sic proceditur. Videtur quòd nulli boni in judicio judicabuntur. Quia *Joan.*, III : « Qui credit in eum, non judicatur. » Sed omnes boni crediderunt in eum. Non ergo judicabuntur.

2. Præterea, illi non sunt beati, quibus est incerta sua beatitudo; ex quo Augustinus probat (lib. XI, *De Gen.*, ad litt. cap. 17), dæmones nunquam fuisse beatos. Sed sancti homines nunc sunt beati. Ergo certi sunt de sua beatitudine. Sed quod certum est, non adducitur ad judicium. Ergo boni non judicabuntur.

3. Præterea, timor beatitudini repugnat. Sed extremum judicium, quod *tremendum* maximè dicitur, non poterit fieri sine tremore eorum qui sunt judicandi; unde etiam, super illud *Job*, XLI : « Cùm sublatus fuerit, timebunt angeli, etc., » dicit Gregorius (lib. XXXIV. *Moral.*, cap. 4, vel 7 : « Consideremus quomodo tunc iniquorum conscientia concutietur, quando etiam justorum vita turbatur. » Ergo beati non judicabuntur.

Sed **contra**, videtur quòd omnes boni judicabuntur; quia dicitur II. *Cor.*, V : « Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum, sive malum. » Sed nihil est aliud judicari. Ergo omnes, etiam boni, judicabuntur.

Præterea, *universale* omnia comprehendit. Sed illud judicium dicitur *universale*. Ergo omnes judicabuntur.

(CONCLUSIO. — Beati omnes, quantum ad præmiorum retributionem judicabuntur; quantum verò ad meritorum discussionem, qui nullam notabilem alicujus mali meriti admixtionem habent, non judicabuntur; at illi qui negotiis terrenis sunt impliciti, ita tamen ut sua peccata per eleemosynas expiaverint, judicabuntur et salvabuntur.)

Respondeo dicendum, quòd ad judicium duo pertinent, scilicet discussio meritorum, et retributio præmiorum. Quantum

ergo ad retributionem præmiorum, omnes judicabuntur, etiam boni, in eo quòd unusquisque recipiet ex divina sententia præmium merito respondens. Sed discussio meritorum non fit nisi ubi est quædam meritorum commixtio, bonorum cum malis. Illi autem qui ædificant super fundamentum fidei « aurum et argentum et lapides pretiosos, » divinis servitiis totaliter insistentes, qui nullam admixtionem notabilem alicujus mali meriti habent, in eis discussio meritorum locum non habet; sicut illi qui rebus mundi penitus abjectis, sollicitè cogitant solùm quæ Dei sunt. Ideo salvabuntur, sed non judicabuntur. Illi verò qui ædificant super fidei fundamentum *ligna, fœnum, stipulam*, qui adhuc scilicet amant secularia et terrenis negotiis implicantur, ita tamen quòd nihil Christo præponant, sed student peccata eleemosynis expiare, habent quamdam commixtionem bonorum meritorum cum malis. Et ideo discussio meritorum in eis locum habet. Unde tales quantum ad hoc judicabuntur, et tamen salvabuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia punitio est effectus justitiæ, præmiatio autem misericordiæ magis; ideo judicio (quod est actus justitiæ), antonomasticè punitio attribuitur, ut interdum *judicium* pro ipsa condemnatione accipiatur. Et sic intelligitur auctoritas inducta, ut per Glossam ibidem patet.

Ad secundum dicendum, quòd discussio meritorum in electis non erit ad tollendam incertitudinem beatitudinis à cordibus ipsorum judicandorum, sed ut præeminentia bonorum meritorum ad mala ostendantur omnibus manifestè, et sic Dei justitia comprobetur.

Ad tertium dicendum, quòd Gregorius loquitur de justis adhuc in carne mortali existentibus. Unde supra præmiserat : « Hi qui in corporibus reperiri poterunt, quamvis jam fortes atque perfecti, adhuc tamen quia in carne sunt positi, non possunt in tanti terroris turbine nullâ formidine concuti. » Unde patet quòd terror ille referendus est ad tempus immediatè judicium præcedens; tremendum quidem maximè malis, non autem bonis, quibus nulla erit mali suspicio.

Rationes autem quæ sunt ad oppositum, procedunt de judicio quantum ad retributionem præmiorum.

ARTICULUS VII.

Utrùm mali judicabuntur.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd nulli mali judicabuntur. Sicut enim est certa infidelium damnatio, ita et eorum qui in mortali decedunt. Sed propter damnationis certitudinem dicitur *Joan.*, III : « Qui non credit jam judicatus est. » Ergo eadem ratione nec alii peccatores judicabuntur.

2. Præterea, vox judicis est valde terribilis eis qui per judicium condemnantur. Sed, sicut in littera (IV. *Sentent.*) ex verbis Gregorii habetur, « ad infideles locutio judicis non fiet. » Si ergo fieret ad fideles damnandos, ipsi infideles de sua infidelitate commodum reportarent; quod est absurdum.

Sed contra, videtur quòd omnes mali sint judicandi. Quia omnibus malis infligetur pœna secundùm quantitatem culpæ. Sed hoc sine definitione judicii esse non potest. Ergo omnes mali judicabuntur.

(Conclusio. — Improbi fideles propter fidei fundamentum, judicium discussionis sustinebunt; infideles verò, solo judicio quod *retributionis* dicitur, veluti hostes, condemnabuntur.)

Respondeo dicendum, quòd judicium quod est pœnarum retributio pro peccatis, omnibus malis competit; judicium autem quod est discussio meritorum, solum fidelibus. Quia in infidelibus non est fidei fundamentum; quo sublato, omnia opera sequentia perfectâ rectitudine intentionis carent. Unde non est in eis aliqua permixtio bonorum operum vel meritorum ad mala, quæ discussionem requirat. Sed fideles, in quibus manet fidei fundamentum, ad minus fidei actum laudabilem habent; qui, quamvis non sit meritorius sine charitate, tamen quantum est de se, est ordinatus ad meritum. Et ideo in eis judicium discussionis locum habet. Unde ipsi fideles qui fuerunt (saltem numero) cives civitatis Dei, judicabuntur ut cives, in quos sine discussione meritorum sententia mortis non feretur; sed infideles condemnabuntur ut hostes, qui consueverunt apud homines absque meritorum audientia exterminari.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis eis qui in mor-

tali decedunt, pro certo constet de eorum damnatione; quia tamen aliqua quæ pertinent ab bene merendum, habent annexa, oportet ad manifestationem divinæ justitiæ, ut discussio de eorum meritis fiat; per quam ostendatur, eos justè à sanctorum civitate excludi, cujus esse cives numero exteriùs videbantur.

Ad secundum dicendum, quòd allocutio illa specialiter intellecta secundùm hoc non erit aspera fidelibus condemnandis; quia in eis aliqua sibi placentia manifestabit, quæ in infidelibus inveniri non possunt; quia « sine fide impossibile est placere Deo, » *Heor.*, XI. Sed sententia condemnationis, quæ in omnes feretur, omnibus terribilis erit.

Ratio verò in contrarium adducta procedebat de judicio retributionis.

ARTICULUS VIII.

Utrùm angeli in futuro judicio judicabuntur.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd angeli in futuro judicio judicabuntur. Quia dicitur I. *Corinth.*, VI : « Nescitis quoniam angelos judicabimus? » Sed hoc non potest referri ad statum præsentis temporis. Ergo referri debet ad futurum judicium.

2. Præterea, *Job*, XL, dicitur de Behemoth (seu Leviathan) per quem diabolus intelligitur : « Videntibus cunctis præcipitabitur. » Et *Marc.*, I, exclamavit dæmon ad Christum : « Cur venisti ante tempus perdere nos? » Et Glossa dicit ibidem quòd « dæmones in terra Dominum cernentes, se continuò judicandos esse credebant. » Ergo videtur quòd eis finale judicium reservetur.

3. Præterea, II. *Petri*, II, dicitur : « Deus angelis peccantibus non pepercit; sed rudentibus inferni detractos, in tartarum tradidit cruciandos in judicium reservari. » Ergo videtur quòd angeli judicabuntur.

Sed contra, « Deus non judicabit bis in idipsum. » Sed mali angeli jam judicati sunt; unde dicitur *Joan.*, XVI : « Princeps hujus mundi jam judicatus est. » Ergo in futuro angeli non judicabuntur.

Præterea, perfectior est bonitas vel malitia angelorum quam aliquorum hominum in statu viæ. Sed quidam homines boni et mali non judicantur, ut dicitur in littera (IV. *Sent.*) (1). Ergo nec angeli boni vel mali judicabuntur.

(Conclusio. — Cùm in bonis angelis nihil mali inveniri possit, neque in malis angelis aliquid boni, nullo modo judicium discussionis eis competet, sed quantum ad propria merita jam judicati sunt; judicio tamen retributionis judicabuntur, quantum ad merita bona vel mala hominum quos ad bene maleve merendum induxerint.)

Respondeo dicendum, quòd *judicium discussionis* nullo modo habet locum neque in bonis angelis, neque in malis; quia neque in bonis potest aliquid mali inveniri, neque in malis aliquid boni ad judicium pertinens. Sed si loquamur de *judicio retributionis*, sic est distinguenda duplex retributio : una respondens propriis meritis angelorum; et hæc à principio fuit utrisque facta, dum quidam in beatitudinem sublimati sunt, quidam verò in miseriam demersi. Alia retributio est, quæ respondet meritis bonis vel malis per Angelos procuratis; et hæc retributio in futuro judicio fiet; quia boni angeli amplius gaudium habebunt de salute eorum quos ad meritum induxerunt, et mali ampliùs torquebuntur multiplicatâ malorum ruinâ qui per eos ad mala sunt incitati. Unde, directè loquendo, judicium neque ex parte judicantium neque ex parte judicandorum erit angelorum, sed hominum; sed indirectè quodammodo respiciet angelos, in quantum actibus hominum fuerunt commixti.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum apostoli est intelligendum de *judicio comparationis;* quia quidam homines quibusdam angelis superiores invenientur.

Ad secundum dicendum, quòd ipsi dæmones cunctis videntibus tunc præcipitabuntur, quia in perpetuum in inferni carcerem detrudentur, ut jam non sit eis liberum egredi extra,

(1) De bonis enim ibi, dist. 47, lit. C, sive § 3, ut jam suprà, ex Gregorii loco priùs etiam indicato : *Alii judicantur et regnant; alii non judicantur et regnant.* De malis autem : *Alii non judicantur et pereunt* (scilicet infideles); *alii judicantur et pereunt*, scilicet pravi ac perversi fideles.

quia hoc eis non concedebatur nisi secundùm quòd ordinabantur ex divina providentia ad hominum vitam exercendam.

Et similiter dicendum ad tertium.

QUÆSTIO XC VEL XCII.

De forma judicis venientis ad judicium, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de forma judicis venientis ad judicium.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm Christus in forma humanitatis sit judicaturus. 2° Utrùm apparebit in forma humanitatis gloriosa. 3° Utrùm divinitas possit sine gaudio videri.

ARTICULUS I.

Utrùm Christus in forma humanitatis sit judicaturus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd Christus in forma humanitatis non sit judicaturus. Judicium enim auctoritatem requirit in judicante. Sed auctoritas super vivos et mortuos est in Christo, secundùm quod est Deus; sic enim est Dominus et creator omnium. Ergo in forma divinitatis judicabit.

2. Præterea, in judice requiritur potestas invincibilis; unde *Eccles.*, VII : « Noli quærere fieri judex nisi valeas virtute irrumpere iniquitates. » Sed virtus invincibilis convenit Christo secundùm quod est Deus. Ergo in forma divinitatis judicabit.

3. Præterea, *Joan.*, V, dicitur : « Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium sicut honorificant Patrem. » Sed honor æqualis Patri, non debetur Filio secundùm humanam naturam. Ergo non judicabit secundùm formam humanam.

4. Præterea, *Dan.*, VII, dicitur : « Aspiciebam donec throni positi sunt; et antiquus dierum sedit. » Throni autem judi-

ciariam potestatem designant; antiquitas autem de Deo dicitur ratione æternitatis, ut Dionysius dicit in lib. *De Divin. Nom.* Ergo judicare convenit Filio prout est æternus. Ergo non secundùm quod homo.

5. Præterea, Augustinus dicit, et habetur in littera (IV. *Sent.*), quòd « per Verbum Filium Dei fit animarum resurrectio; per Verbum factum in carne Filium hominis, fit corporum resurrectio. » Sed judicium illud finale pertinet magis ad animam quàm ad carnem. Ergo magis convenit Christo judicare secundùm quod est Deus, quàm secundùm quod est homo.

Sed contra, *Joan.*, V, dicitur : « Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est. »

Præterea, *Job*, XXXVI : « Causa tua quasi impii judicata est, » (Glossa « à Pilato; ideo causam judiciumque recipies; » Glossa, « ut justè judices. » Sed Christus secundum humanam naturam judicatus est à Pilato. Ergo secundùm humanam naturam judicabit.

Præterea, ejus est judicare, cujus est legem condere. Sed Christus in humana natura apparens, nobis legem Evangelii dedit. Ergo secundùm eamdem naturam judicabit.

(Conclusio. — Cùm ultimum judicium hanc ob causam ordinetur, ut boni recipiantur in regnum cœleste, mali verò ab eo arceantur, rectè et congruè Christus secundùm humanam naturam est mundum judicaturus, cujus redemptionis beneficio ad regnum cœlorum admittuntur.)

Respondeo dicendum, quòd judicium aliquod dominium in judicando requirit; unde *Rom.*, XIV : « Tu quis es qui judicas alienum servum? » Et ideo secundùm hoc Christo competit judicare, secundùm quod dominium super homines habet, de quibus principaliter erit finale judicium. Ipse autem est noster dominus, non solùm ratione creationis, quia « Dominus ipse est Deus, ipse fecit nos, et non ipsi nos, » *Psal.* XCIX, sed etiam ratione redemptionis, quod ei competit secundùm humanam naturam; unde *Rom.*, XIV : « In hoc Christus mortuus est et resurrexit, ut et mortuorum et vivorum dominetur. » Ad præmium autem vitæ æternæ consequendum nobis creationis bona non sufficerent, nisi redemptionis beneficium

adderetur, propter impedimentum quod naturæ creatæ supervenit ex peccato primi parentis. Unde, cùm finale judicium ad hoc ordinetur, ut aliqui admittantur ad regnum, et aliqui excludantur à regno, conveniens est ut ipse Christus secundùm humanam naturam, cujus redemptionis beneficio ad regnum admittuntur, illi judicio præsideat. Et hoc est quod dicitur *Actor.*, X, quòd « ipse constitutus est à Deo judex vivorum et mortuorum. » Et quia per redemptionem humani generis non solùm homines reparavit, sed etiam universaliter totam creaturam, secundùm quod tota creatura, reparato homine, melioratur, ut habetur *ad Coloss.*, I : « Pacificans per sanguinem crucis ejus, sive quæ in terris, sive quæ in cœlis sunt; » ideo, non solùm super homines, sed super universam creaturam Christus per suam passionem dominium promeruit et potestatem judiciariam, *Matth.*, ult. : « Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. »

Ad primum ergo dicendum, quòd in Christo secundùm divinam naturam est auctoritas dominii respectu universalis creaturæ ex jure creationis; sed in ipso secundum humanam naturam est auctoritas dominii, quam promeruit per passionem; et est quasi auctoritas secundaria et acquisita; sed prima est naturalis et æterna.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis Christus secundùm quod homo, non habeat à se invincibilem potestatem ex naturali virtute humanæ speciei, tamen ex dono divinitatis etiam in humana natura invincibilem habet potestatem; secundùm quod « omnia sunt subjecta pedibus ejus, » ut dicitur I. *Cor.*, XV, et *Hebr.* II. Et ideo judicabit quidem in humana natura, sed ex divinitatis virtute.

Ad tertium dicendum, quòd Christus non suffecisset ad humani generis redemptionem, si purus homo fuisset. Et ideo, ex hoc ipso quod secundùm humanam naturam genus humanum redimere potuit, ac per hoc judiciariam potestatem consecutus est, manifestè ostenditur quòd ipse est Deus; et ita æqualiter honorandus cum Patre, non in quantum homo, sed in quantum Deus.

Ad quartum dicendum, quòd in illa visione Danielis manifestè totus exprimitur ordo judiciariæ potestatis. Quæ quidem

sicut in prima origine, est in ipso Deo, et specialiùs in Patre, qui est fons totius deitatis. Et ideo præmittitur primò quòd « Antiquus dierum sedit. » Sed à Patre judiciaria potestas traducta est in Filium non solùm ab æterno, secundùm divinam naturam, sed etiam in tempore, secundùm humanam, in qua eam meruit. Et ideo subjungitur in visione prædicta : « Ecce cum nubibus cœli quasi Filius hominis veniebat, et usque ad Antiquum dierum pervenit; et dedit ei potestatem et honorem et regnum (1). »

Ad quintum dicendum, quòd Augustinus loquitur per appropriationem quamdam; ut scilicet reducat effectus quos Christus in humana natura fecit, ad causas aliquo modo consimiles. Et quia secundum animam sumus ad imaginem et similitudinem Dei, secundùm carnem autem sumus ejusdem speciei cum homine Christo. Ideo ea quæ in animabus nostris Christus fecit, divinitati attribuit; quæ verò in carne fecit vel factarus est, attribuit ejus carni. Quamvis caro ejus, in quantum est divinitatis organum, ut dicit Damascenus (lib. III, *De fide orth.* cap. 15, habeat etiam effectum in animabus nostris; secundùm illud quod dicitur *Hebræor.*, IX, quòd « sanguis ejus emundavit conscientias nostras ab operibus mortuis. » Et sic etiam Verbum caro factum, est causa resurrectionis animarum. Unde etiam secundùm humanam naturam, convenienter est judex non solùm corporalium, sed etiam spiritualium bonorum.

(1) Hinc Hieronymus ibi : *Totum quod hic dicitur* (inquit) *cum oblatum esse omnipotenti Deo, et accepisse potestatem et honorem et regnum, juxta illud Apostoli accipiendum est :* Qui cùm in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, sed semetipsum exinanivit, etc. *Quæ omnia si hæresis Arianorum pio vellet admittere sensu, nequaquam Filio Dei calumniam inæqualitatis moveret.* Et mox explicans illud : *Omnes linguæ servient ei*, addit : *Hoc cui potest hominum convenire?*

ARTICULUS II.

Utrùm Christus in judicio apparebit in forma humanitatis gloriosa.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd Christus in judicio non apparebit in forma humanitatis gloriosa. Quia super illud *Joan.*, XIX : « Videbunt in quem transfixerunt, » dicit Glossa, « quia in ea carne venturus est in qua crucifixus est. » Sed crucifixus est in forma infirma. Ergo in forma infirmitatis apparebit, non in forma gloriosa.

2. Præterea, *Matth.*, XXIV, dicitur quòd « apparebit signum Filii hominis in cœlo, *id est*, signum crucis, » ut Chrysostomus dicit; videlicet quòd « veniet in judicio Christus non solùm vulnerum cicatrices, sed etiam ipsam mortem exprobratissimam ostendens. » Ergo videtur quòd non apparebit in forma gloriosa.

3. Præterea, secundùm hanc formam Christus in judicio apparebit quæ ab omnibus conspici possit. Sed Christus secundùm formam humanitatis gloriosam non poterit videri ab omnibus, bonis et malis; quia oculus non glorificatus non videtur esse proportionatus ad videndam claritatem corporis glorioси. Ergo non apparebit in forma gloriosa.

4. Præterea, illud quod promittitur justis in præmium, non conceditur injustis. Sed videre gloriam humanitatis promittitur justis in præmium; *Joan.*, X : « Ingredietur et egredietur et pascua inveniet, *id est*, refectionem et in divinitate et in humanitate, » ut Augustinus exponit. Et *Isaiæ*, XXXV : « Regem in decore suo videbunt. » Ergo in judicio non apparebit omnibus in forma gloriosa.

5. Præterea, secundùm illam formam Christus judicabit in qua judicatus est; unde super illud *Joan.*, V : « Sic et Filius quos vult vivificat, » dicit Glossa : « In qua forma injustè judicatus est, justè judicabit, ut possit ab impiis videri. » Sed judicatus est in forma infirmitatis. Ergo et in eadem in judicio apparebit.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.* XXI : « Tunc videbunt

Filium hominis venientem in nube cum potestate magna et majestate. » Majestas autem et potestas ad gloriam pertinent. Ergo in forma gloriosa apparebit.

Præterea, ille qui judicat, debet eminere illis qui judicantur. Sed electi qui judicabuntur à Christo, corpora gloriosa habebunt. Ergo multo fortiùs judex in forma gloriosa apparebit.

Præterea, sicut judicari est infirmitatis, ita judicare est authoritatis et gloriæ. Sed, in primo adventu, quo Christus venit ad hoc quòd judicaretur, in forma infirmitatis apparuit. Ergo, in secundo adventu, in quo veniet ad hoc ut judicet, apparebit in forma gloriosa.

(Conclusio. — Sicut decuit Christum, ut pro nobis apud Patrem satisfaceret, formam servi accipere; sic conveniens est ut in judicio ultimo in gloria sua appareat, justitiam Patris in homines demonstraturus.)

Respondeo dicendum, quòd Christus dicitur « Dei et hominum mediator (I. *ad Tim.*, II), in quantum pro hominibus satisfacit et interpellat apud Patrem, « *ad Rom.*, VIII, et *ad Hebr.*, IX, et ea quæ sunt Patris hominibus communicat, secundùm quod dicitur *Joan.*, XVII : « Claritatem quam dedist mihi, dedi eis. » Secundùm hoc autem utrumque ei convenit, quòd cum utroque communicat extremorum. In quantum enim cum hominibus communicat, vices hominum gerit apud Patrem; in quantum verò cum Patre communicat, dona Patris transmittit ad homines. Quia ergo in primo adventu ad hoc venit ut pro nobis satisfaceret apud Patrem, in forma nostræ infirmitatis apparuit; quia verò in secundo adventu ad hoc veniet ut justitiam Patris in homines exequatur, demonstrare gloriam debebit, quæ inest ei ex communicatione ad Patrem. Et ideo in forma gloriosa apparebit.

Ad primum ergo dicendum, quòd in eadem carne apparebit, sed non similiter se habente.

Ad secundum dicendum, quòd signum crucis apparebit in judicio, non ad indicium tunc existentis infirmitatis, sed præteritæ, ut per hoc justior condemnatio eorum appareat qui tantam misericordiam neglexerunt, et eorum præcipuè qui Christum injustè persecuti sunt. Cicatrices autem quæ in ejus

corpore apparebunt, non pertinebunt ad aliquam infirmitatem, sed erunt indicia maximæ virtutis, qua Christus per passionis infirmitatem de hostibus triumphavit. Etiam exprobratissimam mortem ostendet, non sensibiliter eam oculis ingerens, ac si tunc eam pateretur, sed ex his quæ apparebunt, scilicet indiciis præteritæ passionis, homines in recogitationem præteritæ mortis adducet.

Ad tertium dicendum, quòd corpus gloriosum habet in potestate sua ut se demonstret vel non demonstret oculo non glorioso, ut patet ex his quæ dicta sunt (qu. 87, art. 2, ad 3). Et ideo in forma gloriosa Christus ab omnibus poterit videri.

Ad quartum dicendum, quòd sicut amici gloria est delectabilis, ita gloria et potestas ejus qui odio habetur, maximè contristat. Et ideo, sicut visio gloriæ humanitatis Christi erit justis in præmium, ita inimicis Christi erit in supplicium. Unde *Isai.*, XXVI: « Videant et confundantur zelantes populi, et ignis (id est invidia) hostes tuos devoret. »

Ad quintum dicendum, quòd *forma* accipitur ibi pro natura humana, in qua judicatus est, et etiam judicabit; non autem pro qualitate naturæ, quæ non erit eadem in judicante (scilicet infirma) quæ in judicato fuit.

ARTICULUS III.

Utrum divinitas à malis sine gaudio videri possit.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd divinitas à malis sine gaudio videri possit. Constat enim quòd impii manifestissimè cognoscent Christum esse Deum. Ergo divinitatem ejus videbunt; et tamen de visione Christi non gaudebunt. Ergo sine gaudio videri potest.

2. Præterea, voluntas impiorum perversa non magis adversatur humanitati Christi quàm ejus divinitati. Sed hoc quòd videbunt gloriam humanitatis, cedet eis in pœnam, ut dictum est (art. 2, ad 4). Ergo multò fortiùs, si divinitatem ejus viderent, magis contristarentur quàm gauderent.

3. Præterea, ea quæ sunt in affectu, non de necessitate sequuntur ad ea quæ sunt in intellectu; unde Augustinus (Conc. 8

in *Psalm.* CXVIII), dicit: « Præcedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus. » Sed visio ad intellectum pertinet, gaudium autem ad affectum. Ergo poterit esse divinitatis visio sine gaudio.

4. Præterea, « omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis, et non per modum recepti. » Sed omne quod videtur, quodammodo in vidente recipitur. Ergo, quamvis in se divinitas sit delectabilissima, tamen visa ab illis qui sunt tristitiâ absorpti, non delectabit, sed magis contristabit.

5. Præterea, « sicut se habet sensus ad sensibile, ita se habet intellectus ad intelligibile. » Sed ita est in sensibus, quòd « palato non sano pœna est panis, qui sano est suavis, » ut dicit Augustinus (lib. I. *Confess.*, cap. 16); et similiter accidit in aliis sensibus. Ergo cùm damnati habeant intellectum indispositum, videtur quòd visio lucis increatæ magis afferret eis pœnam quàm gaudium.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, XVII: « Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum; » ex quo patet quòd essentia beatitudinis in Dei visione consistit. Sed de ratione beatitudinis est gaudium. Ergo divinitas sine gaudio videri non potest.

Præterea, ipsa essentia divinitatis est essentia veritatis. Sed unicuique est delectabile videre verum; unde « omnes naturâ scire desiderant, » ut dicitur in I. *Metaphys.* (cap. 1). Ergo divinitas sine gaudio videri non potest.

Præterea, si aliqua visio non semper est delectabilis, contingit eam quandoque esse tristabilem. Sed visio intellectiva nunquàm est contristabilis; quia « delectationi quæ est in intelligendo, non opponitur aliqua tristitia, » ut dicit Philosophus (lib. I. *Topic.*, cap. 13). Cùm ergo divinitas videri non possit nisi per intellectum, videtur quòd divinitas sine gaudio videri non possit.

(Conclusio. — Cùm essentia ejus quod est per essentiam bonum, non possit non delectare apprehensa, Deus qui essentialiter est ipsa bonitas, non potest sine gaudio videri.)

Respondeo dicendum, quòd in quolibet appetibili vel delectabili duo possunt considerari: scilicet id quod appetitur vel

est delectabile, et id quod est ratio appetibilitatis vel delectabilitatis in ipso. Sicut autem, secundùm Boetium in lib. *De Hebdomad.* (1), « id quod est, habere aliquid præterquam quod ipsum est, potest, ipsum verò *esse* nihil aliud præter se habet admixtum; » ita id quod est appetibile vel delectabile, potest habere aliquid aliud admixtum, unde non sit delectabile vel appetibile. Sed id quod est ratio delectabilitatis, nihil habet admixtum, vel habere potest, propter quod non sit delectabilis vel appetibilis (2). Res autem quæ sunt delectabiles per participationem bonitatis, quæ est ratio appetibilitatis et delectabilitatis, possunt apprehensæ non delectare. Sed id quod per essentiam suam est bonum, impossibile est quòd ejus essentia apprehensa non delectet. Unde, cùm Deus essentialiter sit ipsa bonitas, non potest divinitas sine gaudio videri.

Ad primum ergo dicendum, quòd impii manifestè cognoscent Christum esse Deum, non per hoc quòd divinitatem ejus videant, sed propter manifestissima divinitatis indicia.

Ad secundum dicendum, quòd divinitatem secundùm quod est in se, nullus potest odio habere, sicut nec aliquis odio habere potest ipsam bonitatem. Sed quantum ad aliquos divinitatis effectus dicitur ab aliquibus odio haberi, in quantum scilicet aliquid agit vel præcipit quod est contrarium voluntati. Et ideo visio divinitatis nulli potest esse non delectabilis.

Ad tertium dicendum, quòd verbum Augustini est intelligendum, quando id quod apprehenditur per intellectum præcedentem, est bonum per participationem, et non per essentiam, sicut sunt omnes creaturæ, unde potest in eis esse aliquid quare affectus non moveatur. Similiter etiam in via Deus cognoscitur per effectus, et intellectus non attingit ad ipsam essentiam bonitatis ejus. Unde non oportet quòd affectus intellectum sequatur, sicut sequeretur si essentiam ejus videret, quæ est ipsa bonitas.

(1) Sive libro *An omne quod est bonum sit*, ut inscriptio ipsa præfert; sed sub titulo hic notato citari solet, quia initium ejus est : *Postulas ut de Hebdomadibus nostris, etc.*

(2) Non de lege ordinaria tantùm, sed simpliciter ad potentiam extraordinariam et absolutam referendo.

Ad quartum dicendum, quòd tristitia non nominat dispositionem, sed magis passionem. Omnis autem passio à contraria causa fortiori superveniente tollitur, et non eam tollit. Et ideo tristitia damnatorum tolleretur, si Deum per essentiam viderent.

Ad quintum dicendum, quòd per indispositionem organi tollitur proportio naturalis ipsius organi ad objectum quod natum est delectare; et propter hoc delectatio impeditur. Sed indispositio quæ est in damnatis, non tollit naturalem proportionem qua sunt ordinati ad divinam bonitatem, cùm imago semper in eis maneat. Et ideo non est simile.

QUÆSTIO XCI VEL XCIII.

De qualitate mundi post judicium, in quinque articulos divisa.

Consequenter considerandum est de qualitate mundi et resurgentium post judicium. Ubi triplex consideratio occurrit : prima, de statu et qualitate mundi; secunda, de statu beatorum; tertia, de statu malorum.

Circa primum quæruntur quinque : 1° Utrùm innovatio mundi sit futura. 2° Utrùm motus corporum cœlestium cessabit. 3° Utrùm corpora cœlestia tunc magis fulgebunt. 4° Utrùm elementa majorem claritatem recipient. 5° Utrùm animalia et plantæ remanebunt.

ARTICULUS I.

Utrùm mundus innovabitur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd mundus nunquam innovabitur. Nihil enim est futurum, nisi quod aliquando fuit secundùm speciem, *Eccli.*, I : « Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est. » Sed mundus nunquam aliam dispositionem habuit quàm nunc habet quantum ad partes essentiales, et ad genera, et ad species. Ergo nunquam innovabitur.

2. Præterea, innovatio alteratio quædam est. Sed impossibile est universum alterari; quia omne alteratum reducitur ad aliquod alterans non alteratum, quod tamen secundùm locum movetur; quod non est extra universum ponere. Ergo non potest esse quòd mundus innovetur.

3. Præterea, *Genes.*, II, dicitur quòd « Deus die septimo requievit ab omni opere quod patrarat; » et exponunt sancti quòd « requievit à novis creaturis condendis. » Sed in illa prima conditione non fuit alius modus rebus impositus, quàm iste quem nunc naturali ordine tenent. Ergo nunquam alium habebunt.

4. Præterea, ista rerum dispositio quæ nunc inest rebus, naturalis est. Si ergo in aliam dispositionem transmutentur, illa dispositio erit eis innaturalis. Sed illud quod est innaturale et per accidens, non potest esse perpetuum, ut patet in I. *De cœlo et mundo*. Ergo etiam illa dispositio novitatis quandoque ab ipsis removebitur; et ita erit ponere circulationem quamdam in mundo, sicut Empedocles et Origenes posuerunt, ut post hunc mundum sit iterum alius mundus, et post illum iterum alius.

5. Præterea, novitas gloriæ in præmium rationali creaturæ datur. Sed ubi non est meritum, ibi non potest esse præmium. Cùm ergo creaturæ insensibiles nihil meruerint, videtur quòd non innovabuntur.

Sed contra est, quod habetur *Isai.*, LXV : « Ecce ego creo cœlos novos et terram novam, et non erunt in memoria priora; » et *Apocal.*, XXI : « Vidi cœlum novum et terram novam; primum enim cœlum et prima terra abiit. »

Præterea, habitatio debet habitatori congruere. Sed mundus factus est ut sit habitatio hominis. Ergo debet homini congruere. Sed homo innovabitur. Ergo similiter et mundus.

Præterea, « omne animal diligit simile sibi, » *Eccli.*, XIII; ex quo patet quòd similitudo est ratio amoris. Sed homo habet aliquam similitudinem cum universo; unde et *minor mundus* dicitur. Ergo homo universum diligit naturaliter; ergo et ejus bonum concupiscit : et ita, ut satisfiat hominis desiderio, debet etiam universum meliorari.

(Conclusio. — Cùm mundus propter hominem factus esse

credatur, conveniens est ut sicut homo glorificabitur, sic et mundus innovetur.)

Respondeo dicendum, quòd omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur; unde et omnia dicuntur ei subjecta (1). Serviunt autem homini dupliciter : uno modo, ad sustentationem corporalis vitæ ; alio modo, ad profectum cognitionis divinæ, in quantum homo « per ea quæ facta sunt, invisibilia Dei conspicit, » ut dicitur *Rom.*, I. Primo ergo ministerio creaturarum homo glorificatus nullo modo indigebit, cùm ejus corpus sit futurum omnino incorruptibile, divinâ virtute id faciente per animam quam immediatè glorificat. Secundo etiam ministerio non indigebit homo quantum ad cognitionem intellectivam, quia tali cognitione Deum sancti videbunt immediatè per essentiam ; sed ad hanc visionem essentiæ oculus carnis attingere non poterit. Et ideo, ut ei etiam solatium congruens de visione divinitatis præbeatur, inspiciet divinitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifesta indicia divinæ majestatis apparebunt, et præcipuè in carne Christi, et post hoc, in corporibus beatorum, et deinceps in omnibus aliis corporibus. Et ideo oportebit ut etiam alia corpora majorem influentiam à divina bonitate suscipiant quàm nunc, non tamen speciem variantem, sed addentem cujusdam gloriæ perfectionem. Et hæc erit mundi innovatio. Unde simul mundus innovabitur, et homo glorificabitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Salomon ibi loquitur de cursu naturali ; quod patet ex hoc quod subditur : « Nihil sub sole novum. » Cùm enim sol circulariter moveatur, oportet ea quæ solis virtuti subsunt, circulationem aliquam habere ; quæ consistit in hoc quòd illa quæ priora fuerunt, iterum re-

(1) Nempe *Psalm.* VIII, vers. 5 et seqq., ubi dicitur : *Quid est homo quòd memor es ejus? Minuisti eum paulò minùs ab Angelis : gloriâ et honore coronasti eum ; et constituisti eum super opera manuum tuarum ; omnia subjecisti sub pedibus ejus.* Hoc enim ad litteram intelligitur eo sensu quo dictum erat in *Genesi*, cap. I : *Faciamus hominem ad imaginem nostram, ut præsit, etc.* Quamvis allegoricè Christo applicet Apostolus, I. *ad Cor.*, XV, 26 et expressiùs *ad Hebr.*, II, 7 et 8.

deunt specie eadem, sed numero diversa, ut dicitur in fine libri *De generat.* Ea verò quæ ad statum gloriæ pertinent, soli non subsunt.

Ad secundum dicendum, quòd illa ratio procedit de alteratione naturali, quæ habet agens naturale, quod ex necessitate naturæ agit. Non enim potest tale agens variam dispositionem inducere, nisi ipsum alio et alio modo se habeat. Sed ea quæ divinitùs fiunt, procedunt ex libertate voluntatis. Unde, sine aliqua immutatione Dei volentis, potest nunc hæc nunc illa dispositio ab ipso in universo existere. Et sic ista innovatio non reducetur in aliquod principium motum, sed in principium immobile, scilicet Deum.

Ad tertium dicendum, quòd pro tanto dicitur Deus die septimo à novis creaturis condendis cessasse, quia nihil postea factum est, quod priùs non præcesserit in aliqua similitudine secundùm genus vel speciem, vel ad minus sicut in principio seminali, vel etiam sicut in potentia obedientiali. Dico ergo quòd novitas mundi futura præcessit in operibus sex dierum, in quadam remota similitudine, scilicet in gloria et in gratia angelorum. Præcessit etiam in potentia obedientiæ, quæ tunc creaturæ est indita ad talem novitatem suscipiendam à Deo agente.

Ad quartum dicendum, quòd illa dispositio novitatis non erit naturalis nec contra naturam, sed erit supra naturam, sicut gratia et gloria sunt supra animæ naturam; et erit à perpetuo agente, quod eam perpetuò conservabit.

Ad quintum dicendum, quòd quamvis corpora insensibilia non meruerint illam gloriam, propriè loquendo, homo tamen meruit ut illa gloria toti universo conferretur, in quantum hoc cedit in augmentum gloriæ hominis; sicut aliquis homo meretur ut ornatioribus vestibus induatur, quem tamen ornatum ipsa vestis nullo modo meretur.

ARTICULUS II.

Utrùm motus corporum cœlestium cessabit.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd motus corporum cœlestium in illa mundi innovatione non cessabit. Quia *Genes.*, VIII, dicitur : « Cunctis diebus terræ, frigus et æstus, æstas et hiems, nox et dies non requiescent. » Sed nox et dies, æstas et hiems, efficiuntur per motum solis. Ergo nunquam motus solis cessabit.

2. Præterea, *Jerem.*, XXXI, dicitur : « Hæc dicit Dominus qui dat solem in lumine diei, ordinem lunæ et stellarum in lumine noctis; qui turbat mare et sonum fluctûs ejus : si defecerint leges istæ coram me, tunc et semen Israel deficiet, ut non sit gens coram me cunctis diebus. » Sed semen Israel nunquam deficiet, sed in perpetuum permanebit. Ergo leges diei et noctis, et fluctuum maris, quæ ex motu cœli causantur, in perpetuum erunt. Ergo motus cœli nunquam cessabit.

3. Præterea, substantia corporum cœlestium semper erit. Sed frustra est ponere aliquid, nisi ponatur illud propter quod est factum; corpora autem cœlestia ad hoc sunt facta, « ut dividant diem ac noctem, et sint in signa et tempora, et dies et annos, » *Genes.*, II, quod non possunt facere nisi per motum. Ergo motus eorum semper manebit, aliàs frustra illa corpora remanerent.

4. Præterea, in illa mundi innovatione totus mundus melioràbitur. Ergo nulli corpori remanenti auferetur id quod est de sui perfectione. Sed motus est de perfectione corporis cœlestis; quia, ut dicitur in II. *De cœlo et mundo* (text. 66), « illa corpora participant divinam bonitatem per motum. » Ergo motus cœli non cessabit.

5. Præterea, sol successivè illuminat diversas partes mundi, secundùm quòd circulariter movetur. Si ergo motus circularis cœli cesset, sequitur quòd in aliqua superficie terræ erit perpetua obscuritas; quod non convenit illi novitati.

6. Præterea, si motus cessaret, hoc non esset nisi in quantum motus aliquam imperfectionem in cœlo ponit, utpote

lassitudinis vel laboris. Quod non potest esse, cùm motus ille sit naturalis et cœlestia corpora sint impassibilia; unde in suo motu non fatigantur, ut dicitur in II. *Cœli et Mundi* (text. 3 ac deinceps). Ergo motus cœli nunquam cessabit.

7. Præterea, « frustra est potentia quæ non reducitur ad actum » (lib. I. *De cœlo*, text. 89). Sed in quocumque situ ponatur corpus cœli, est in potentia ad alium situm. Ergo nisi reduceretur ad actum, potentia illa frustra remaneret, et semper esset imperfecta. Sed non potest reduci in actum nisi per motum localem. Ergo semper movebitur.

8. Præterea, illud quod se habet indifferenter ad plura, aut utrumque attribuitur ei, aut nullum. Sed sol indifferenter se habet ad hoc quòd sit in Oriente vel Occidente; aliàs motus ejus non esset uniformis per totum, quia ad locum ubi naturaliùs esset, velociùs moveretur. Ergo vel neuter situs attribuetur soli, vel uterque. Sed nec uterque nec neuter potest ei attribui nisi successivè per motum; oportet enim si quiescit, quòd in aliquo situ quiescat. Ergo corpus solis in perpetuum movebitur; et eadem ratione omnia alia corpora cœlestia.

9. Præterea, motus cœli est causa temporis. Si ergo motus cœli deficiat, oportet tempus deficere. Quòd si deficeret, deficeret in instanti; definitio autem instantis est in VIII. *Physic.* (text. 11), quòd est « initium futuri et finis præteriti; » et sic post ultimum instans temporis esset tempus, quod est impossibile. Ergo motus cœli nunquam cessabit.

10. Præterea, gloria non tollit naturam. Sed motus cœli est naturalis ei. Ergo per gloriam ei non tollitur.

Sed contra est, quod dicitur *Apocal.*, X, quòd « angelus qui apparuit, juravit per Viventem in sæcula, quòd tempus ampliùs non erit; » scilicet postquam septimus angelus tubâ cecinerit, quâ canente, mortui resurgent, ut dicitur I. *Cor.*, XV. Sed si non est tempus, non est motus cœli. Ergo motus cœli cessabit.

Præterea, *Isai.*, XL : « Non occidet ultrà sol tuus, et luna tua non minuetur. » Sed occasio solis et diminutio lunæ ex motu cœli causatur. Ergo motus cœli quandoque cessabit.

Præterea, ut probatur in II. *De generat.* (text. 56), « motus cœli est propter continuam generationem in istis infe-

rioribus. » Sed generatio cessabit completo numero electorum. Ergo motus cœli cessabit.

Præterea, « omnis motus est propter aliquem finem, » ut dicitur in II. *Metaphys.* (text. 8). Sed omnis motus qui est propter finem, habito fine quiescit. Ergo vel motus cœli nunquam consequetur finem suum, et sic esset frustra, vel aliquando quiescet.

Præterea, quies est nobilior quàm motus, quia secundùm hoc quòd res sunt immobiles, Deo magis assimilantur, in quo est summa immobilitas. Sed corporum inferiorum motus terminatur naturaliter ad quietem. Ergo, cùm corpora cœlestia sint multò nobiliora, eorum motus naturaliter ad quietem terminabitur (1).

(Conclusio. — Cùm corpora cœlestia, sicut et alia, in hominum ministerium facta sint, et eorum ministerio homines glorificati non ampliùs indigeant, motus cœli, divinâ voluntate id faciente, homine glorificato cessabit.)

Respondeo dicendum, quòd circa istam quæstionem est triplex positio. Prima est philosophorum, qui dicunt quòd motus cœli semper durabit. Sed hoc non est consonum fidei nostræ, quæ ponit certum numerum electorum præfinitum à Deo; et sic oportet quòd generatio hominum non in perpetuum duret, et eadem ratione nec alia quæ ad generationem hominis ordinantur, sicut est motus cœli et variationes elementorum. Alii verò dicunt quòd motus cœli cessabit secundùm naturam. Sed hoc etiam est falsum, quia omne corpus quod naturaliter quiescit et naturaliter movetur, habet locum in quo naturaliter quiescit, ad quem movetur naturaliter, et à quo non recedit nisi per violentiam. Nullus autem talis locus potest assignari corpori cœlesti, quia non est magis naturalis soli accessus ad punctum Orientis, quàm recessus ab eo. Unde vel motus ejus

(1) Non sic tamen concludit quasi hoc verum putet, ut in hujus et præcedentis argumenti, responsione infrà patebit evidenter; sed quod sæpè alibi facit, ut non semper probationis loco usurpet illud argumentorum genus, quæ appellat *Sed contra*, hic etiam planum est usurpare, ut dubitandi pro alterutra parte rationem, non velut fundamentum ad astruendam veritatem.

non esset naturalis totaliter, vel motus ejus non terminatur naturaliter ad quietem. Unde dicendum est secundùm alios, quòd motus cœli cessabit in illa mundi innovatione, non quidem ex aliqua naturali causa, sed divinâ voluntate faciente. Corpus enim illud, sicut et alia, in ministerium hominis factum est dupliciter, ut priùs dictum est (art. 1). Altero autem horum ministeriorum homo post statum gloriæ non indigebit, scilicet secundùm quòd corpora cœlestia ei deserviunt ad sustentationem corporalis vitæ. Hoc autem modo servit ei corpus cœleste per motum, in quantum per motum cœli multiplicatur genus humanum, et generantur plantæ et animalia, quæ usui hominum sunt necessaria, et etiam temperies in aere efficitur conservans sanitatem. Unde homine glorificato motus cœli cessabit.

Ad primum ergo dicendum, quòd verba illa intelliguntur de terra secundùm statum istum, in quo potest esse principium generationis et corruptionis plantarum; quod patet ex hoc quod ibi dicitur: « Cunctis diebus terræ, sementis et messis, etc. » Et hoc simpliciter concedendum est quòd quamdiu terra erit sementibus et messibus apta, motus cœli non cessabit.

Et similiter dicendum ad secundum, quòd Dominus loquitur ibi de duratione seminis Israel, secundùm præsentem statum; quod patet ex hoc quod dicit: « Et semen Israel deficiet, ut non sit gens coram me cunctis diebus. » Vicissitudo enim dierum post istum statum non erit. Et ideo etiam leges de quibus fecerat mentionem, post istum statum non erunt.

Ad tertium dicendum, quòd finis qui ibi assignatur corporibus cœlestibus, est finis proximus, qui est proprius eorum actus. Sed iste actus ulteriùs ordinatur ad alium finem, scilicet ad ministerium humanum, ut patet per id quod habetur *Deut.*, IV: « Ne fortè oculis elevatis ad cœlum, videas solem et lunam, et omnia astra cœli, et errore deceptus adores ea quæ creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quæ sub cœlo sunt. » Et ideo magis debet judicium sumi de corporibus cœlestibus secundùm ministerium hominum, quàm secundùm finem in Genesi assignatum. Corpora autem cœlestia per modum alium in ministerium hominis glorificati cedent, sicut

priùs dictum est (qu. 76, art. 9, ad 3). Et ideo non sequitur quòd frustra remaneant.

Ad quartum dicendum, quòd motus non est de perfectione corporis cœlestis, nisi in quantum per hoc est causa generationis et corruptionis in istis inferioribus. Et secundùm hoc etiam motus ille facit corpus cœleste participare divinam bonitatem, per quamdam similitudinem causalitatis. Non autem motus est de perfectione substantiæ cœli, quæ remanebit. Et ideo non sequitur quòd motu cessante aliquid de perfectione substantiæ cœli tollatur.

Ad quintum dicendum, quòd omnia corpora elementorum habebunt in seipsis quamdam gloriæ claritatem. Unde, quamvis aliqua superficies terræ non illuminetur à sole, nullo tamen modo remanebit ibi obscuritas.

Ad sextum dicendum, quòd *Rom.*, VIII, super illud : « Omnis creatura ingemiscit, etc., » dicit Glossa Ambrosii expressè, quòd « omnia elementa cum labore explent sua officia, sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia, quod est causâ nostrî ; unde quiescent nobis assumptis. » Labor autem ille (ut credo) non significat aliquam fatigationem vel passionem illis corporibus accidentem ex motu, cùm motus ille sit naturalis, nihil habens de violentia, ut probatur in I. *De cælo et mundo* (text. 9). Sed labor ibi intelligitur defectus ab eo ad quod aliquid tendit. Unde, quia motus ille ordinatus est ex divina providentia ad complendum numerum electorum, illo non completo nondum assequitur illud ad quod ordinatus est. Et ideo similitudinariè dicitur laborare, sicut homo qui non habet quod intendit ; et hic etiam defectus à cœlo tolletur, impleto numero electorum. Vel etiam potest referri ad desiderium futuræ innovationis, quam ex divina dispositione expectat.

Ad septimum dicendum, quòd corpori cœlesti non inest aliqua potentia quæ perficiatur per locum, vel quæ facta sit propter hunc finem, qui est esse in tali loco ; sed hoc modo se habet potentia ad *ubi* in corpore cœlesti, sicut se habet potentia artificis ad hoc quòd faciat diversas domos unius modi, quarum si unam faciat, non dicitur frustra potentiam habere. Et similiter, in quocumque situ ponatur corpus cœ-

leste, potentia quæ est in ipso ad *ubi*, non remanebit incompleta nec frustra.

Ad octavum dicendum, quòd quamvis corpus cœleste secundùm suam naturam æqualiter se habeat ad omnem situm qui est ei possibilis, tamen si comparetur ad ea quæ sunt extra ipsum, non æqualiter se habet ad omnes situs; sed secundùm unum situm nobiliùs disponitur respectu quorumdam, quàm secundùm alium; sicut quoad nos nobiliùs disponitur sol in die quàm in nocte. Et ideo probabile est, cùm tota innovatio mundi ad hominem ordinetur, quòd cœlum in illa novitate habeat nobilissimum situm qui est possibilis, in respectu ad habitationem nostram. Vel, secundùm quosdam, cœlum quiescet in illo situ in quo factum fuit; aliàs aliqua revolutio cœli remaneret incompleta. Sed ista ratio non videtur conveniens; quia cùm aliqua revolutio sit in cœlo quæ non finitur nisi in triginta sex millibus annorum, sequeretur quòd mundus deberet tamdiu durare; quod non videtur probabile. Et præterea, secundùm hoc posset sciri quando mundus finiri deberet; probabiliter enim colligitur ab astrologis, in quo situ corpora cœlestia sunt facta, considerato numero annorum qui computantur ab initio mundi; et eodem modo posset sciri certus annorum numerus, in quo ad dispositionem similem reverteretur. Tempus autem finis mundi ponitur esse ignotum.

Ad nonum dicendum, quòd tempus quandoque deficiet, motu cœli deficiente; nec illud *nunc* ultimum erit principium futuri; dicta enim definitio non datur de *nunc*, nisi secundùm quòd est continuans partes temporis, non secundùm quòd est terminans totum tempus.

Ad decimum dicendum, quòd motus cœli non dicitur naturalis, quasi sit pars naturæ, eo modo quo principia naturæ *naturalia* dicuntur; nec iterum, quòd habeat principium activum in natura corporis, sed receptivum tantùm. Principium autem activum ejus est substantia spiritualis, ut dicit Commentator in principio *Cœli et Mundi*. Et ideo non est inconveniens si per novitatem gloriæ motus ille tollatur; non enim eo ablato natura corporis cœlestis variabitur.

Alias rationes concedimus, scilicet tres primas, quæ sunt ad oppositum, quia debito modo concludunt; sed quia alia

duæ videntur concludere quòd motus cœli naturaliter cesset, ideo ad eas respondendum est.

Ad primum ergo earum dicendum, quòd motus cessat habito eo propter quod est, si illud sequatur motum, et non concomitetur ipsum. Illud autem propter quod est motus cœlestis, secundùm philosophos, concomitatur motum, scilicet imitatio divinæ bonitatis in causalitate quam habet super inferiora. Et ideo non oportet quòd naturaliter motus ille cesset.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis immobilitas sit simpliciter nobilior quàm motus, tamen motus, in eo quòd per motum potest consequi aliquam perfectam participationem divinæ bonitatis, est nobilior quàm quies, in illo quòd nullo modo per motum posset illam perfectionem consequi. Et hac ratione terra, quæ est infimum elementorum, est sine motu, quamvis ipse Deus, qui est nobilissimus rerum, sine motu sit à quo corpora nobiliora moventur (1). Et inde est etiam quòd motus corporum superiorum possent poni secundùm viam naturæ perpetuari, et nunquam ad quietem terminari, quamvis motus inferiorum corporum ad quietem terminetur.

ARTICULUS III.

Utrùm in corporibus cœlestibus claritas augebitur in illa innovatione.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd in corporibus cœlestibus claritas non augebitur in illa innovatione. Innovatio enim illa in corporibus inferioribus erit per ignem purgantem. Sed ignis purgans non pertinget ad corpora cœlestia, ut dictum est (qu. 76, art. 4). Ergo corpora cœlestia non innovabuntur per majoris claritatis susceptionem.

2. Præterea, sicut corpora cœlestia per motum sunt causa generationis in istis inferioribus, ita et per lucem. Sed, cessante generatione, cessabit motus, ut dictum est (art. 2). Ergo

(1) Id est non moveatur eo motu qui corporibus etiam nobilioribus convenit. Quod ideo dicitur, quia juxta Scripturæ phrasim tribuitur interdum ei motus quidam, sed impropriè metaphoricus, et à motu corporum alienus.

similiter cessabit lux cœlestium corporum, magisquàm augeatur.

3. Præterea, si innovato homine corpora cœlestia innoventur, oportet quòd eo deteriorato fuerint etiam ea deteriorata. Sed hoc non videtur probabile, cùm illa corpora sint invariabilia quantum ad eorum substantiam. Ergo nec innovato homine innovabuntur.

4. Præterea, si tunc deteriora fuerint, oportet quòd tantum deteriorata fuerint, quantum dicuntur esse melioranda in hominis innovatione. Sed dicitur *Isai.*, XXX, quòd « erit lux lunæ sicut lux solis. » Ergo et in primo statu ante peccatum luna lucebat quantum nunc lucet sol. Ergo quandocumque luna erat super terram, faciebat diem sicut nunc sol; quod manifestè apparet esse falsum, per id quod dicitur *Genes.*, I, quòd luna facta est « ut præesset nocti. » Ergo homine peccante non sunt cœlestia corpora diminuta in lumine; et ita nec eorum lumen augebitur, ut videtur, in hominis glorificatione.

5. Præterea, claritas corporum cœlestium ordinatur ad usum hominis, sicut et aliæ creaturæ. Sed post resurrectionem claritas solis non cedet in hominis usum; dicitur enim *Isai.*, LX : « Non erit tibi ampliùs sol ad lucendum per diem, nec splendor lunæ illuminabit te; » et *Apocal.*, XXI : « Civitas illa non eget sole neque lunâ, ut luceant in ea. » Ergo eorum claritas non augebitur.

6. Præterea, non esset sapiens artifex, qui maxima instrumenta faceret ad aliquod modicum artificium construendum. Sed homo est quoddam minimum comparatione cœlestium corporum, quæ suâ ingenti magnitudine quasi incomparabiliter hominis quantitatem excedunt; imò etiam « totius terræ quantitas se habet ad cœlum ut punctus ad sphæram, » sicut astrologi dicunt. Cùm ergo Deus sit sapientissimus, non videtur quòd finis creationis cœli sit homo; et ita non videtur quòd eo peccante, cœlum deterioratum sit, nec eo glorificato melioretur.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, XXX : « Erit lux lunæ sicut lux solis, et lux solis septempliciter. »

Præterea, totus mundus innovabitur in melius, ut dictum

est (art. 1). Sed cœlum est nobilior pars mundi corporalis. Ergo in melius mutabitur. Sed hoc non potest esse nisi majori claritate resplendeat. Ergo majorabitur et crescet ejus claritas.

Præterea, « omnis creatura quæ ingemiscit et parturit, expectat revelationem gloriæ filiorum Dei, » ut dicitur *Rom.*, VIII. Sed corpora cœlestia sunt hujusmodi, ut ibidem dicit Glossa (jam superiùs indicata). Expectant ergo gloriam sanctorum. Sed non expectarent nisi ex hoc eis aliquid accresceret. Ergo claritas eis per hoc accrescet, qua præcipuè decorantur.

(Conclusio. — Corpora cœlestia majorem claritatem accipient in illa innovatione, ut quasi sensibiliter Deus ab homine videatur.)

Respondeo dicendum, quòd ad hoc innovatio mundi ordinatur, ut etiam mundo innovato manifestis indiciis quasi sensibiliter Deus ab homine videatur. Creatura autem præcipuè in Dei cognitionem ducit suâ specie et decore, quæ manifestant sapientiam facientis et gubernantis. Unde dicitur *Sap.*, XIII: « A magnitudine speciei cognoscibiliter poterit creator horum videri. » Pulchritudo autem cœlestium corporum præcipuè consistit in luce. Unde *Eccles.*, XLIII, dicitur : « Species cœli gloria stellarum, mundum illuminans in excelsis Dominus. » Et ideo præcipuè quantum ad claritatem corpora cœlestia meliorabuntur. Quantitas autem ut et modus meliorationis illi soli cognita est qui erit meliorationis auctor.

Ad primum ergo dicendum, quòd ignis purgans non causabit innovationis formam, sed disponet tantùm ad eam, purgando à fœditate peccati et ab impuritate commixtionis, quæ in corporibus cœlestibus non invenitur. Et ideo, quamvis corpora cœlestia per ignem non sint purganda, sunt tamen divinitùs innovanda.

Ad secundum dicendum, quòd motus non importat aliquam perfectionem in eo quòd movetur, secundùm quod in se consideratur, cùm sit *actus imperfecti*; quamvis possit pertinere ad perfectionem corporis in quantum est causa alicujus. Sed lux pertinet ad perfectionem corporis lucentis, etiam in substantia sua considerati. Et ideo, postquam corpus cœleste

desinet esse causa generationis, non remanebit motus, sed remanebit claritas ejus.

Ad tertium dicendum, quòd super illud *Isai.*, XXX : « Erit lux lunæ sicut lux solis, » dicit Glossa : « Omnia propter hominem facta, sunt in ejus lapsu pejorata, et sol et luna suo lumine minorata. » Quæ quidem minoratio à quibusdam intelligitur secundùm realem minorationem luminis. Nec obstat quòd corpora cœlestia secundùm naturam sunt invariabilia, quia illa variatio facta est à divina virtute. Alii verò probabiliùs intelligunt, minorationem illam esse dicentes, non secundùm realem luminis defectum, sed quoad usum hominis, qui non tantum beneficium ex lumine corporum cœlestium post peccatum consecutus est, quantum ante fuisset; per quem etiam modum dicitur *Genes.*, III : « Maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi; » quæ tamen etiam ante spinas et tribulos germinasset, sed non in hominis pœnam. Nec tamen sequitur, si lux cœlestium corporum per essentiam minorata non est in homine peccante, quòd realiter non sit augenda in ejus glorificatione. Quia peccatum hominis non immutavit statum universi, cùm etiam homo priùs sicut et post, animalem vitam habuerit, quæ motu et generatione corporalis creaturæ indiget. Sed glorificatio hominis statum totius corporalis creaturæ immutabit, ut dictum est (qu. 76, art. 7). Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quòd minoratio illa, ut probabiliùs æstimatur, non fuit secundùm substantiam, sed secundùm effectum. Unde non sequitur quòd luna existens super terram, diem fecisset, sed quòd tantum commodum ex lumine lunæ homo tunc habuisset, sicut nunc habet ex lumine solis. Sed post resurrectionem, quando lux lunæ augebitur secundùm rei veritatem, non erit alicubi nox super terram, sed solùm in centro terræ, ubi erit infernus. Quia tunc, ut dicitur, luna lucebit quantum lucet nunc sol, sol autem, in septuplum plus quàm modò luceat. Corpora autem beatorum, septies magis sole, quamvis hoc non sit aliquâ auctoritate vel ratione probatum (1).

(1) Nempe de corporibus beatorum quòd sic luceant, cùm

Ad quintum dicendum, quòd aliquid potest cedere in usum hominis dupliciter : Uno modo, propter necessitatem ; et sic nulla creatura cedet in usum hominis, quia ex Deo plenam sufficientiam habebit. Et hoc significatur *Apocal.*, XXI, in auctoritate inducta, quæ dicit quòd « civitas illa non eget sole neque lunâ. » Alius usus est ad majorem perfectionem; et sic homo aliis creaturis utetur, non tamen quasi necessariis ad perveniendum in finem, sicut nunc eis utitur.

Ad sextum dicendum, quòd ratio illa est Rabbi Moysi, qui omnino improbare nititur mundum propter hominem esse factum. Unde hoc quod in veteri Testamento de innovatione mundi legitur, sicut patet in auctoritatibus Isaiæ inductis, dicit esse metaphoricè dictum; ut, sicut alicui dicitur obtenebrari sol, quando in magnam tristitiam incidit, ut nesciat quid faciat (qui etiam modus loquendi consuetus est in Scriptura), ita etiam è converso dicatur ei sol magis lucere, et totus mundus innovari, quando ex statu tristitiæ in maximam exultationem convertitur. Sed hoc dissonat ab auctoritatibus et expositionibus sanctorum. Unde rationi illi inductæ hoc modo respondendum est, quòd quamvis corpora cœlestia maximè excedant corpus humanum, tamen multò plus excedit anima rationalis corpora cœlestia, quàm ipsa excedant corpus humanum. Unde non est inconveniens si corpora cœlestia propter hominem facta esse dicantur; non tamen sicut propter principalem finem, quia principalis finis omnium est Deus.

potiùs ex verbis Christi habeatur *Matth.*, XIII, quòd *fulgebunt sicut sol*, nec tale incrementum addatur; etsi Chrysostomus in eum locum, Homil. XLVIII : *Non quia tantùm solis instar fulgebunt* (inquit), *sed quia nihil manifestius aut lucidius illo astro novimus, exempla nobis nota proponit;* quasi justos lucem solarem excessuros his ipsis verbis insinuet.

ARTICULUS IV.

Utrùm elementa innovabuntur per receptionem alicujus claritatis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd elementa non innovabuntur per receptionem alicujus claritatis. Sicut enim lux est qualitas corporis cœlestis propria, ita *calidum* et *frigidum*, *humidum* et *siccum*, sunt propriæ qualitates elementorum. Ergo, sicut cœlum innovatur per augmentum claritatis, ita debent innovari elementa per augmentum qualitatum activarum et passivarum.

2. Præterea, *rarum* et *densum* sunt qualitates elementorum quas elementa in illa innovatione non amittent. Sed raritas et densitas elementorum resistere videntur claritati, cùm corpus clarum oporteat esse condensatum. Unde raritas aeris non videtur quòd possit claritatem pati; et similiter etiam nec densitas terræ, quæ pervietatem tollit. Ergo non potest esse quòd elementa innoventur per alicujus claritatis additionem.

3. Præterea, constat quòd damnati erunt in terra. Sed ipsi erunt in tenebris non solùm interioribus, sed etiam exterioribus. Ergo terra non dotabitur claritate in illa innovatione, et eadem ratione nec alia elementa.

4. Præterea, multiplicatio claritatis in elementis multiplicat calorem. Si igitur in illa innovatione erit major claritas elementorum quàm nunc sit, erit etiam per consequens major caliditas; et sic videtur quòd transmutabuntur à suis naturalibus qualitatibus, quæ insunt eis secundùm certam mensuram; quod est absurdum.

5. Præterea, bonum universi, quod consistit in ordine et harmonia partium, dignius est quàm bonum alicujus naturæ singularis. Sed si una creatura efficiatur melior, tollitur bonum universi, quia non remanebit eadem harmonia. Ergo, si corpora elementaria, quæ secundùm gradum suæ naturæ, quem tenent in universo, claritatis debent esse expertia, claritatem accipiant, magis ex hoc deperibit perfectio universi quàm accrescet.

Sed contra est, quod dicitur *Apocal.*, XXI : « Vidi cœlum novum et terram novam. » Sed cœlum innovabitur per majorem claritatem. Ergo et terra, et similiter alia elementa.

Præterea, corpora inferiora sunt in usum hominis, sicut et superiora. Sed creatura corporalis remunerabitur propter ministerium quod homini exhibuit, ut videtur dicere Glossa, *Rom.*, VIII. Ergo etiam elementa clarificabuntur sicut corpora cœlestia.

Præterea, corpus hominis est ex elementis compositum. Ergo partes elementorum, quæ sunt in corpore hominis, glorificato homine glorificabuntur per susceptionem claritatis. Sed eamdem convenit esse dispositionem totius et partis. Ergo et ipsa elementa convenit claritate dotari.

(Conclusio. — Cùm oporteat corpora inferiora maximè perfici secundùm claritatem, in qua communicabunt cum cœlestibus corporibus, elementa induentur claritate quadam, non tamen æqualiter.)

Respondeo dicendum, quòd sicut est ordo cœlestium spirituum ad spiritus terrenos (scilicet humanos), ita etiam est ordo cœlestium corporum ad corpora terrestria. Cùm ergo creatura corporalis sit facta propter spiritualem, et per eam regatur, oportet similiter disponi corporalia, sicut spiritualia disponuntur. In illa autem ultima rerum consummatione spiritus inferiores accipient proprietates superiorum spirituum, quia « homines erunt sicut angeli in cœlo, » sicut dicitur *Matth.*, XXII (1); et hoc erit in quantum ad maximam perfectionem perveniet id secundùm quod humanus spiritus cum angelico convenit. Unde etiam similiter, cùm corpora inferiora cum cœlestibus non communicent nisi in natura lucis et diaphani, ut dicitur in II. *De anima* (text. 66), oportet corpora inferiora maximè perfici secundùm claritatem. Unde omnia elementa claritate quadam vestientur, non tamen æqualiter, sed secundùm suum modum. Terra enim (ut dicitur) erit superficie exteriori pervia, sicut vitrum, aqua sicut cristallus, aer ut cœlum, ignis ut luminaria cœli.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1),

(1) Aliâ tamen occasione quàm hîc, ut indicetur quòd beati

innovatio mundi ordinatur ad hoc quòd homo etiam sensu, in corporibus quodammodo, per manifesta indicia divinitatem videat. Inter sensus autem nostros spiritualior est visus et subtilior. Et ideo quantum ad qualitates visivas, quarum principium est lux, oportet omnia corpora inferiora maximè meliorari. Qualitates autem elementares pertinent ad tactum, qui est materialis, et earum excessus contrarietatis magis est contristativus quàm delectativus; excessus autem lucis erit delectabilis, cùm contrarietatem non habeat, nisi propter organi debilitatem, quæ tunc non erit.

Ad secundum dicendum, quòd aer non erit clarus, sicut radios projiciens, sed sicut diaphanum illuminatum. Terra verò, quamvis ex natura sua opacitatem habeat propter defectum lucis, tamen ex divina virtute in suî superficie gloriâ claritatis vestietur, sine præjudicio densitatis ipsius.

Ad tertium dicendum, quòd in loco inferni non erit terra glorificata per claritatem; sed loco hujus gloriæ habebit pars illa terræ spiritus rationales (1) hominum et dæmonum; qui, quamvis ratione culpæ sint infirmi, tamen ex dignitate naturæ sunt qualibet qualitate corporali superiores. Vel dicendum quòd etiamsi sit tota terra glorificata, nihilominus reprobi in tenebris exterioribus erunt, quia etiam ignis inferni, qui quantum ad aliquid eis lucebit, quantum ad aliud eis lucere non poterit, ut infrà dicetur.

Ad quartum dicendum, quòd claritas illa erit in istis corporibus, sicut est in corporibus cœlestibus, in quibus caliditatem non causat; quia corpora ista tunc inalterabilia erunt, sicut modò sunt cœlestia.

Ad quintum dicendum, quòd non tolletur propter meliorationem elementorum, ordo universi; quin etiam omnes aliæ partes meliorabuntur, et sic remanebit eadem harmonia.

nec nubent nec nubentur, seu *non ducent uxores, etc.*, licèt ad omnem statum beatorum analogicè potest applicari.

(1) Largè sumendo nomen *rationalis*, ut simpliciter *intellectivum* significat, non strictè ac propriè ut significat *discursivum*, sic enim non convenit angelis, adeoque nec dæmonibus.

ARTICULUS V.

Utrùm plantæ et animalia remanebunt in illâ innovatione.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd plantæ et animalia remanebunt in illa innovatione. Elementis enim non debet aliquid subtrahi quod ad eorum ornatum pertineat. Sed animalibus et plantis elementa ornari dicuntur. Ergo non auferentur in illa innovatione.

3. Præterea, sicut elementa homini servierunt, ita etiam animalia et plantæ, et corpora mineralia. Sed elementa propter prædictum ministerium glorificabuntur. Ergo similiter et animalia et plantæ, et corpora mineralia glorificabuntur.

3. Præterea, universum remanebit imperfectum, si aliquid quod est de ejus perfectione auferatur. Sed species animalium et plantarum et corporum mineralium, sunt de perfectione universi. Cùm ergo non debeat dici quòd mundus in sua innovatione imperfectus remaneat, videtur quòd oporteat dicere plantas et animalia remanere.

4. Præterea, animalia et plantæ habent nobiliorem formam quàm ipsa elementa. Sed mundus in illa finali innovatione in melius immutabitur. Ergo magis debent remanere animalia et plantæ quàm elementa, cùm sint nobiliora.

5. Præterea, inconveniens est dicere quòd naturalis appetitus frustretur. Sed secundùm naturalem appetitum animalia et plantæ appetunt esse perpetua, etsi non secundùm individuum, saltem secundùm speciem; et ad hoc ordinatur eorum generatio continua, ut in II. *De generat.* dicitur. Ergo inconveniens est dicere quòd istæ species aliquando deficient.

Sed contra : si plantæ et animalia remanebunt, aut omnia, aut quædam. Si omnia, oportebit etiam animalia bruta quæ priùs fuerunt mortua, resurgere, sicut et homines resurgent; quod dici non potest, quia, cùm forma eorum in nihilum cedat, non potest eadem numero resumi. Si autem non omnia, sed quædam, cùm non sit major ratio de uno quàm de alio quòd in perpetuum maneat, videtur quòd nullum eorum in perpetuum remanebit. Sed quidquid remanebit post mundi in-

novationem, in perpetuum erit, generatione et corruptione cessante. Ergo plantæ et animalia penitus post mundi innovationem non erunt.

Præterea, secundùm Philosophum in II. *De generat.*, in animalibus et plantis et hujusmodi corruptibilibus, speciei perpetuitas non conservatur nisi ex continuatione motûs cœlestis. Sed tunc ille cessabit. Ergo non poterit perpetuitas in illis speciebus conservari.

Præterea, cessante fine cessare debet id quod est ad finem. Sed animalia et plantæ facta sunt ad animalem vitam hominis sustentandam; unde dicitur *Genes.*, IX : « Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem. » Ergo cessante vitâ hominis animali, debent cessare animalia et plantæ. Sed post illam innovationem, animalis vita in homine non erit. Ergo nec plantæ nec animalia remanere debent.

(Conclusio. — Cùm nihil nisi quod ad incorruptionem ordinari possit, ad illam mundi innovationem pertineat, plantæ et animalia, quæ ad incorruptionem ordinari non possunt, non remanebunt in illa mundi innovatione.)

Respondeo dicendum, quòd cùm innovatio mundi propter hominem fiat, oportet quòd innovationi hominis conformetur. Homo autem innovatus de statu corruptionis in incorruptionem transibit, et statum perpetuæ quietis; unde dicitur I. *ad Cor.*, XV : « Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem. » Et ideo mundus hoc modo innovabitur, ut abjectâ omni corruptione perpetuò maneat in quiete. Unde ad illam innovationem nihil ordinari poterit, nisi quod habet ordinem ad incorruptionem. Hujusmodi autem sunt corpora cœlestia, elementa et homines. Corpora enim cœlestia secundùm sui naturam incorruptibilia sunt, et secundùm totum et secundùm partes. Elementa verò sunt quidem corruptibilia secundùm partes, sed incorruptibilia secundùm totum. Homines verò corrumpuntur et secundùm totum et secundùm partes; sed hoc est ex parte materiæ, non ex parte formæ, scilicet animæ rationalis, quæ post corruptionem hominis remanet incorrupta. Animalia verò bruta, et plantæ, et mineralia, et omnia corpora mixta corrumpuntur et secundùm totum et secundùm partem, et ex parte materiæ, quæ

formam amittit, et ex parte formæ, quæ actu non manet; et sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in illa innovatione non manebunt, sed sola ea quæ dicta sunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd hujusmodi corpora dicuntur esse ad ornatum elementorum, in quantum virtutes activæ et passivæ generales quæ sunt in elementis, ad speciales actiones contrahuntur; et ideo sunt ad ornatum elementorum in statu actionis et passionis. Sed hic status in elementis non remanebit. Unde nec animalia nec plantas remanere oportet.

Ad secundum dicendum, quòd nec animalia, nec plantæ, nec aliqua alia corpora, in ministrando homini aliquid meruerunt, cùm libertate arbitrii careant. Sed pro tanto dicuntur quædam corpora remunerari, quia homo meruit ut illa innovarentur quæ ad innovationem ordinem habent. Plantæ autem et animalia non habent ordinem ad innovationem incorruptionis, ut prædictum est. Unde ex hoc homo non meruit ut innovarentur, quia nullus potest alteri mereri nisi id cujus est capax, nec etiam ipse sibi ipsi. Unde, etiam dato quòd animalia bruta mererentur in ministerio hominis, non tamen essent innovanda.

Ad tertium dicendum, quòd sicut perfectio hominis multipliciter assignatur (est enim perfectio naturæ conditæ et naturæ glorificatæ), ita etiam perfectio universi est duplex: una, secundùm statum hujus mutabilitatis; altera, secundùm statum futuræ novitatis. Plantæ autem et animalia sunt de perfectione illius secundùm statum istum, non autem secundùm statum novitatis illius, cùm ordinem ad eam non habeant.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis animalia et plantæ, quantum ad aliqua, sint nobiliora quàm ipsa elementa, tamen quantum ad ordinem incorruptionis, elementa sunt nobiliora, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quòd naturalis appetitus ad perpetuitatem, qui inest animalibus et plantis, est accipiendus secundùm ordinem ad motum cœli, ut tantum scilicet in *esse* permaneant quantum motus cœli durabit; non enim potest esse appetitus in effectu ut permaneat ultra causam suam. Et ideo, si cessante primi mobilis motu, plantæ et animalia non remaneant secundùm speciem, non sequitur appetitum naturalem frustrari.

QUÆSTIO XCII VEL XCIV.

De visione divinæ essentiæ per comparationem ad beatos, in sex articulos divisa.

Consequenter considerandum est de his quæ spectant ad beatos post judicium generale. Et primò, de visione eorum respectu divinæ essentiæ, in qua eorum beatitudo principaliter consistit, et eorum mansionibus; secundò, de modo quo se erga damnatos habebunt; tertiò, de dotibus ipsorum, quæ in beatitudine eorum continentur; quartò, de aureolis quibus eorum beatitudo perficitur et decoratur.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm sancti videbunt Deum per essentiam. 2° Utrùm videbunt eum oculo corporali. 3° Utrùm videndo Deum videbunt omnia quæ Deus videt. 4° Utrùm eorum beatitudo sit major futura post judicium quàm ante. 5° Utrùm diversi gradus beatitudinis convenienter appellentur diversæ mansiones. 6° Utrùm diversi gradus vel mansiones distinguantur penes diversos gradus charitatis.

ARTICULUS I.

Utrùm intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd intellectus humanus non possit pervenire ad videndum Deum per essentiam. Quia *Joan.*, I, dicitur : « Deum nemo vidit unquam ; » et exponit Chrysostomus, quòd « nec ipsæ cœlestes essentiæ (ipsa dico Cherubim et Seraphim) ipsum ut est unquam videre potuerunt. » Sed hominibus non promittitur nisi æqualitas angelorum, *Matth.*, XXII : « Erunt sicut angeli Dei in cœlo. » Ergo nec sancti in patria Deum per essentiam videbunt.

2. Præterea, Dionysius sic argumentatur in I. cap. *De div. Nomin.* : « Cognitio non est nisi existentium ; omne autem existens finitum est, cùm sit in aliquo genere determinatum ;

et sic Deus, cùm sit infinitus, est super omnia existentia. » Ergo ejus non est cognitio, sed est super omnem cognitionem.

3. Præterea, Dionysius in I. *De mystica Theologia*, ostendit quòd « perfectissimus modus quo intellectus noster Deo conjungi potest, est in quantum conjungitur ei ut ignoto. » Sed illud quod est visum per essentiam, non est ignotum. Ergo impossibile est ut intellectus noster per essentiam Deum videat.

4. Præterea, Dionysius in *Epist. ad Caium monachum* (seu Epist. I), dicit quòd « superpositæ Dei tenebræ (quas *abundantiam lucis* appellat) cooperiuntur omni lumini, et absconduntur omni cognitione; et si aliquis videns Deum, intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus. » Ergo nullus intellectus creatus poterit Deum per essentiam videre.

5. Præterea, sicut Dionysius in *Epist. ad Doroth.* dicit (seu Epist. V), « invisibilis quidem est Deus propter excedentem claritatem. » Sed claritas ejus sicut excedit intellectum hominis in via, ita excedit intellectum hominis in patria. Ergo sicut invisibilis est in via, sic erit invisibilis in patria.

6. Præterea, cùm intelligibile sit perfectio intellectûs, oportet esse proportionem inter intelligibile et intellectum, sicut inter visum et visibile. Sed non est accipere proportionem aliquam inter intellectum nostrum et essentiam divinam, cùm in infinitum distent. Ergo intellectus noster non poterit pertingere ad videndam divinam essentiam.

7. Præterea, plus distat Deus ab intellectu nostro, quàm intelligibile creatum à sensu. Sed sensus nullo modo potest pertingere ad creaturam spiritualem videndam. Ergo nec intellectus noster poterit pertingere ad videndam divinam essentiam.

8. Præterea, quandocumque intellectus intelligit aliquid in actu, oportet quòd informetur per similitudinem intellecti (1),

(1) Nempe *impressam*, ut vocari à Theologis et Philosophis passim solet, quia nimirum ab objecto imprimitur in intellectum, ut vices ejus gerat, cùm objectum per se non possit esse intellectui præsens vel conjunctum; vel imprimitur saltem ab aliqua superiori causa influente in intellectum illum

quæ est principium intellectualis operationis in tale objectum terminatæ, sicut calor est principium calefactionis. Si ergo intellectus noster Deum intelligat, oportet quòd hoc fiat per aliquam similitudinem informantem ipsum intellectum. Hoc autem non potest esse ipsa divina essentia, quia formæ et formati oportet esse unum *esse;* divina autem essentia ab intellectu nostro differt secundùm essentiam et *esse*. Ergo oportet quòd forma quo informatur intellectus noster in intelligendo Deum, sit aliqua similitudo impressa à Deo in intellectum nostrum. Sed similitudo illa cùm sit quid creatum, non potest ducere in Dei cognitionem, nisi sicut effectus in causam. Ergo impossibile est ut intellectus noster Deum videat, nisi per effectum ipsius. Sed visio Dei quæ est per effectum ejus, non est visio Dei per essentiam. Ergo intellectus noster non poterit Deum per essentiam videre.

9. Præterea, divina essentia magis distat ab intellectu nostro quàm quicumque angelus vel intelligentia. Sed, sicut dicit Avicenna in sua *Metaphys.*, « intelligentiam esse in nostro intellectu, non est essentiam intelligentiæ esse in intellecta nostro (quia sic scientia quam de intelligentia habemus, esset substantia, et non accidens); sed hoc est, impressionem intelligentiæ esse in nostro intellectu. » Ergo et Deus non est in intellectu nostro ut intelligatur à nobis, nisi in quantum impressio ejus est in intellectu. Sed illa impressio non potest ducere in cognitionem divinæ essentiæ, quia cùm in infinitum distet à divina essentia, degenerat in aliam speciem, multò amplius quàm si species albi degeneraret in speciem nigri. Ergo, sicut ille in cujus visu species albi degenerat in speciem nigri, propter indispositionem organi, non dicitur videre album; ita nec intellectus noster, qui solùm per hujusmodi impressionem Deum intelligit, eum per essentiam poterit videre.

10. Præterea, in rebus separatis à materia, idem est intelligens et quod intelligitur, ut patet in III. *De anima* (text. 15). Sed Deus est maximè à materia separatus. Cùm ergo intellectus qui est creatus, non possit ad hoc pertingere ut fiat essentia

qui ex natura sua cognitionem à rebus ipsis non accipit, qualis est Angelicus, ut I. part. suo loco dictum est.

increata, non poterit esse quòd intellectus noster Deum per essentiam videat.

11. Præterea, omne illud quod videtur per essentiam, de eo scitur quid est. Sed « de Deo intellectus noster non potest scire quid est, sed solùm quid non est, » sicut Dionysius dicit et Damascenus. Ergo intellectus noster Deum per essentiam videre non poterit.

12. Præterea, « omne infinitum, in quantum infinitum, ignotum est » (ex I. *Phys.*, text. 35). Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo est omnino ignotus; ergo per essentiam ab intellectu creato videri non poterit.

13. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De videndo Deo* (seu Epist. CXII) : « Deus est naturâ invisibilis. » Sed ea quæ insunt Deo per naturam, non possunt aliter se habere. Ergo non potest esse quòd per essentiam videatur.

14. Præterea, omne quod alio modo est, et alio modo videtur, non videtur secundùm id quod est. Sed Deus alio modo est, et alio modo videbitur à sanctis in patria; est enim per modum suum, sed videbitur à sanctis per modum eorum. Ergo non videbitur à sanctis secundùm illud quod est; et sic non videbitur per essentiam.

15. Præterea, illud quod per medium videtur, non videtur per essentiam. Sed Deus in patria videbitur per medium, quod est lumen gloriæ, ut patet in *Psalm.* XXXV : « In lumine tuo videbimus lumen. » Ergo non videbitur per essentiam.

16. Præterea, Deus in patria videbitur « facie ad faciem, » ut dicitur I. *Cor.*, XIII. Sed hominem quem facie ad faciem videmus, videmus per similitudinem. Ergo Deus in patria videbitur per similitudinem, et sic non per essentiam.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, XIII : « Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. » Sed id quod videtur facie ad faciem, videtur per essentiam (1). Ergo Deus per essentiam videbitur à sanctis in patria.

(1) Juxta significationem in novo Testamento, non in veteri usurpatam; nec enim essentiam Dei vidisse Jacob dici debet, qui tamen, *Genes.*, XXXII, 30, sic ait : *Vidi Do-*

Præterea, I. *Joan.*, III : « Cùm apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. » Ergo videbimus eum per essentiam.

Præterea, I. *Cor.*, XV, super illud : « Cùm tradiderit regnum Deo et Patri, » dicit Glossa : « Ubi (scilicet in patria) essentia Patris et Filii et Spiritûs sancti videbitur; quod solùm mundis cordibus dabitur, quæ est summa beatitudo. » Ergo beati Deum per essentiam videbunt.

Præterea, *Joan.*, XIV, dicitur : « Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum. » Sed illud quod manifestatur, essentialiter videtur. Ergo Deus à sanctis in patria essentialiter videbitur.

Præterea, *Exod.*, XXXIII, super illud : « Non videbit me homo, et vivet, » Gregorius improbat opinionem illorum qui dicebant quòd « in illa regione beatitudinis Deus in claritate sua conspici potest, sed in natura videri non potest, quia aliud non est ejus claritas et ejus natura. » Sed natura ejus est essentia ejus. Ergo videtur per essentiam suam.

Præterea, sanctorum desiderium non potest omnino frustrari. Sed sanctorum desiderium commune est ut Deum per essentiam videant, ut patet *Exod.*, XXXIII : « Ostende mihi gloriam tuam; » et in *Psalm.* LXXIX : « Ostende faciem tuam, et salvi erimus; » et *Joan.*, XIV : « Ostende nobis Patrem, et sufficit nobis. » Ergo sancti Deum per essentiam videbunt.

(Conclusio.— Cùm finis ultimus et humanæ vitæ felicitas sit Deum videre, intellectum humanum ad divinæ essentiæ visionem pertingere posse fatendum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut secundùm fidem ponimus finem ultimum humanæ vitæ esse visionem Dei, ita philosophi posuerunt ultimam hominis felicitatem esse, intelligere substantias à materia separatas secundùm *esse*. Et ideo circa hanc quæstionem eadem difficultas et diversitas invenitur apud

minum facie ad faciem; nempe quia facies Dei olim corporaliter in figura representante videbatur. Nunc verò post elapsum figurativum statum intelligitur spiritualiter, et ponitur pro essentia.

philosophos et apud theologos. Quidam enim philosophi posuerunt quòd intellectus noster possibilis nunquam potest ad hoc pervenire ut intelligat substantias separatas, sicut Alpharabius in fine suæ *Ethicæ*, quamvis contrarium dixerit in libro *De intellectu*, ut Commentator refert in III. *De anima*. Et similiter quidam theologi posuerunt quòd intellectus humanus nunquam potest ad hoc pervenire ut Deum per essentiam videat. Et ulrosque ad hoc movet distantia inter intellectum nostrum, et essentiam divinam, aut alias substantias separatas. Cùm enim intellectus in actu sit quodammodo unum cum intelligibili in actu, videtur difficile quomodo intellectus creatus aliquo modo fiat essentia increata. Unde Chrysostomus dicit (Homil. XIV *in Joan.*) : « Quomodo creabile videt increabile (1) ?» Et major difficultas in hoc est illis qui ponunt intellectum possibilem esse generabilem et corruptibilem, utpote virtutem à corpore dependentem, non solùm respectu visionis divinæ, sed etiam respectu visionis quarumcumque substantiarum separatarum. Sed hæc positio stare omnino non potest : primò, quia repugnat auctoritati Scripturæ canonicæ, ut Augustinus dicit in libro *De videndo Deo*; secundò, quia cùm intelligere sit maximè propria operatio hominis, oportet quòd secundùm eam assignetur sibi sua beatitudo, cùm hæc operatio in ipso perfecta fuerit. Cùm autem perfectio intelligentis, in quantum hujusmodi, sit ipsum intelligibile, si in perfectissima operatione intellectus homo non perveniat ad videndam essentiam divinam, sed ad aliquid aliud, oportebit dicere quòd aliquid aliud sit beatificans ipsum hominem quàm Deus; et cùm ultima perfectio cujuslibet sit in conjunctione ad suum principium, sequitur quòd aliquid aliud sit principium effectivum hominis quam Deus. Quod est absurdum, secundùm nos; et similiter est absurdum apud philosophos, qui ponunt animas nostras à substantiis separatis emanare, ut in fine eas pessimas intelligere. Unde oportet ponere, secundùm nos, quòd intellectus noster quandoque perveniat

(1) Sicut vetus Interpres reddit parum aptè, τὸ κτιστὸν φύσεως ὄντως εἰδεῖν δυνήσεται τὸ ἄκτιστον, id est, *quomodo illud quod est natura creata, potest videre increatum ?*

ad videndam essentiam divinam, et secundùm philosophos, quòd perveniat ad videndam essentiam substantiarum separatarum.

Quomodo autem hoc possit accidere, restat investigandum. Quidam enim posuerunt, ut Alpharabius et Avempace, quòd ex hoc ipso quòd intellectus noster intelligit quæcumque intelligibilia, pertingit ad videndam essentiam substantiæ separatæ. Et ad hoc ostendendum procedunt duobus modis : quorum primus est, quòd sicut natura speciei non diversificatur in diversis individuis, nisi secundùm quòd conjungitur principiis individuantibus, ita forma intellecta non diversificatur apud me et te, nisi secundùm quòd conjungitur diversis formis imaginabilibus ; et ideo, quando intellectus separat formam intellectam à formis imaginabilibus, remanet quidditas intellecta, quæ est una et eadem apud diversos intelligentes; et hujusmodi est quidditas substantiæ separatæ. Et ideo, quando intellectus noster ad summam abstractionem quidditatis intelligibilis cujuscumque pervenit, intelligit per hoc quidditatem substantiæ separatæ, quæ est ei similis. Secundus modus est, quia intellectus noster natus est abstrahere quidditatem ab omnibus intelligibilibus habentibus quidditatem. Si ergo quidditas quam abstrahit ab hoc singulari habente quidditatem, sit quidditas non habens quidditatem, intelligendo eam, intelligit quidditatem substantiæ separatæ, quæ est talis dispositionis, eo quòd substantiæ separatæ sunt quidditates subsistentes quæ non habent quidditates, quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut Avicenna dicit. Si autem quidditas abstracta ab hoc particulari sensibili sit quidditas habens quidditatem, ergo quidditatem illam intellectus natus est abstrahere; et ita, cùm non sit abire in infinitum, erit devenire ad quidditatem non habentem quidditatem, per quam (1) intelligitur quidditas separata. Sed iste modus non videtur esse sufficiens : primò, quia quidditas substantiæ materialis, quam intellectus

(1) Subintellige, *per quam quidditatem, non habentem quidditatem*, sive planiùs, *quidditatem quæ non habeat quidditatem sui constitutivam, sed sit quidditas ipsa sua vel essentia.*

abstrahit, non est ejusdem rationis cum quidditatibus substantiarum separatarum; et ita, per hoc quòd intellectus noster abstrahit quidditates rerum materialium, et cognoscit eas, non sequitur quòd cognoscat quidditatem separatæ substantiæ, et præcipuè divinam essentiam, quæ maximè est alterius rationis ab omni quidditate creata. Secundò, quia dato quòd esset ejusdem rationis, tamen cognitâ quidditate rei compositæ, non cognosceretur quidditas substantiæ separatæ, nisi secundùm genus remotissimum, quod est substantia. Hæc autem cognitio est imperfecta, nisi deveniatur ad propria rei. Qui enim cognoscit hominem solùm in quantum est animal, non cognoscit eum nisi secundùm quid et in potentia; et multò minùs cognoscit eum, si non cognoscat nisi substantiæ naturam in ipso. Unde, sic cognoscere Deum vel alias substantias separatas, non est videre essentiam divinam, vel quidditatem substantiæ separatæ, sed est cognoscere per effectum, et quasi in speculo.

Et ideo alius modus intelligendi substantias separatas ponitur ab Avicenna in sua *Metaphys.*, scilicet quòd substantiæ separatæ intelliguntur à nobis per intentiones suarum quidditatum; quæ sunt quædam earum similitudines, non abstractæ ab eis, quia ipsæmet sunt immateriales, sed impressæ ab eis in animabus nostris. Sed hic modus etiam non videtur nobis sufficere ad visionem divinam quam quærimus. Constat enim quòd « omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis; » et deo similitudo divinæ essentiæ impressa in intellectu nostro, erit per modum nostri intellectûs. Modus autem intellectûs nostri deficiens est à perfecta receptione divinæ similitudinis. Defectus autem perfectæ similitudinis potest tot modis accidere, quot modis dissimilitudo invenitur. Uno enim modo est deficiens similitudo, quando participatur forma secundùm eamdem rationem speciei, sed non secundùm eumdem perfectionis modum; sicut est similitudo deficiens ejus qui parum habet de albedine, ad illum qui multùm habet. Alio modo adhuc magis deficiens, quando non pervenitur ad eamdem rationem speciei, sed tantùm ad eamdem rationem generis; sicut est similitudo inter illum qui habet colorem citrinum (vel subflavum) et illum qui habet colorem album. Alio modo adhuc est magis deficiens, quando ad ratio-

nem eamdem generis non pertingit, sed solùm secundùm analogiam sive proportionem; sicut est similitudo albedinis ad hominem, in eo quòd utrumque est ens. Et hoc modo est deficiens omnis similitudo quæ est recepta in creatura, respectu divinæ essentiæ. Ad hoc autem quòd visus cognoscat albedinem, oportet quòd recipiatur in eo similitudo albedinis secundùm rationem suæ speciei, quamvis non secundùm eumdem modum essendi, quia habet alterius modi *esse* forma in sensu et in re extra animam. Si enim fieret in oculo forma citrini, non diceretur oculus videre albedinem. Et similiter, ad hoc quòd intellectus intelligat aliquam quidditatem, oportet quòd fiat in eo similitudo ejusdem rationis secundùm speciem, quamvis fortè non sit idem modus essendi utrobique; non enim forma existens in intellectu vel sensu, est principium cognitionis, secundùm modum essendi quem habet utrobique, sed secundùm rationem in qua communicat cum re exteriori. Et ita patet quòd per nullam similitudinem receptam in intellectu creato, potest Deus intelligi, ita quòd essentia ejus videatur immediatè. Unde etiam quidam ponentes divinam essentiam solùm per hunc modum videri, dixerunt quòd ipsa essentia non videbitur, sed quidam fulgor, quasi radius ipsius. Unde nec iste modus sufficit ad visionem divinam quam quærimus.

Et ideo accipiendus est alius modus, quem etiam quidam philosophi posuerunt, scilicet Alexander et Averroës in III. *De anima*. Cùm enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma qua res cognoscatur aut videatur, forma ista qua intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit à rebus compositis, ut dicebat prima opinio; neque aliqua impressio relicta à substantiâ separatâ in intellectu nostro, ut dicebat secunda; sed est ipsa substantia separata, quæ conjungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur et quo intelligitur. Et, quidquid sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos accipere in visione Dei per essentiam; quia quâcumque aliâ formâ informaretur intellectus noster, non posset per eam duci in essentiam divinam. Quod quidem non debet intelligi, quasi divina essentia sit vera forma intellectûs nostri, vel quòd ex ea et intellectu nostro efficiatur

unum simpliciter, sicut in naturalibus ex forma et materia naturali; sed quia propertio essentiæ divinæ ad intellectum nostrum, est sicut proportio formæ ad materiam. Quandocumque enim aliqua duo, quorum unum est altero perfectius, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius ad alterum (scilicet magis perfecti ad minus perfectum) est sicut proportio formæ ad materiam; sicut lux et color recipiuntur in diaphano (1), quorum lux se habet ad colorem sicut forma ad materiam. Et ita, cùm in anima recipiatur lux intellectiva, et ipsa divina essentia inhabitans, licèt non per eumdem modum, essentia divina se habebit ad intellectum sicut forma ad materiam. Et quod hoc sufficiat ad hoc quòd intellectus per divinam essentiam possit videre ipsam divinam essentiam, hoc modo potest ostendi: sicut enim ex forma naturali, qua aliquid habet *esse*, et materia efficitur unum ens simpliciter; ita ex forma qua intellectus intelligit, et ab ipso intellectu, fit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest forma esse alicujus materiæ, si illa res habeat materiam partem sui; quia non potest esse ut materia sit forma alicujus. Sed si illa res per se subsistens sit forma tantùm, nihil prohibet eam effici formam alicujus materiæ, et fieri *quo est* ipsius compositi, sicut patet de anima. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem, quasi formam; et intellectus in actu intelligens, erit quasi compositum ex utroque. Unde, si sit aliqua res per se subsistens, quæ non habeat aliquid in se præter id quod est intelligibile in ipsa, talis res per se poterit esse forma qua intelligitur. Res autem quælibet est intelligibilis secundùm id quod habet de actu, non secundùm id quod habet de potentia, ut patet in IX. *Metaph.* Et hujus signum est, quòd oportet formam intelligibilem abstrahere à materia, et ab omnibus proprietatibus materiæ. Et ideo, cùm divina essentia sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intelligit; et hæc erit unio

(1) Id est *subjecto transparenti*, ex græco διαφανὲς, cujus minimæ partes propter tenuitatem suam à lumine facilè penetrantur.

beatificans. Et ideo dicit Magister in I, dist. 2, II. *Sent.*, quòd « unio animæ ad corpus est quoddam exemplum illius beatæ unionis qua spiritus unitur Deo (1). »

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa potest tripliciter exponi, ut patet per Augustinum in libro *De videndo Deum* (seu Epist. CXII, ut jam suprà) : Uno modo, ut excludatur corporalis visio, qua nemo vidit vel visurus est Deum in essentia sua; alio modo, ut excludatur intellectualis visio Dei per essentiam, ab eis qui in ista mortali carne vivant; alio modo, ut excludatur visio comprehensionis ab intellectu creato. Et sic intelligit Chrysostomus, unde subdit : « Notitiam hic dicit Evangelista certissimam considerationem et comprehensionem tantam quantam habet Pater de Filio. » Et hic est intellectus Evangelistæ; unde subdit : « Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit, etc., » per comprehensionem volens probare Filium esse Deum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus excedit omnia existentia, quæ habent *esse* determinatum, per essentiam suam infinitam, ita cognitio sua qua cognoscit, est super omnem cognitionem. Unde, quæ est proportio cognitionis nostræ ad essentiam nostram creatam, ea est proportio cognitionis divinæ ad essentiam suam infinitam. Ad cognitionem autem duo concurrunt, scilicet cognoscens, et quo cognoscitur. Visio autem illa qua Deum per essentiam videbimus, est eadem cum visione qua Deus se videt, ex parte ejus quo videtur; quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita et nos videbimus eum. Sed ex parte cognoscentis invenitur diversitas, quæ est inter intellectum divinum et nostrum. In cognoscendo autem, id quod cognoscitur, sequitur formam qua cognoscimus, quia per formam lapidis videmus lapidem; sed efficacia in cognoscendo sequitur virtutem cognoscentis; sicut qui habet visum fortiorem, acutiùs videt. Et ideo, in illa visione nos idem videbimus quod Deus videt (scilicet essentiam suam), sed non ita efficaciter.

(1) Est secunda ratio quam inducit, cur Deus voluerit animam sic uniri corpori, ut lit. K seu § 10 videre est, *quatenus in humana conditione beatæ unionis exemplum ostenderet.*

Ad tertium dicendum, quòd Dionysius ibi loquitur de cognitione qua Deum in via cognoscimus per aliquam formam creatam, qua intellectus noster formatur ad Deum videndum; sed, sicut dicit Augustinus (loco jam indicato, cap. 6, ac deinceps), Deus omnem formam intellectûs nostri subterfugit, quia quamcumque formam intellectûs noster concipiat, illa forma non pertingit ad rationem divinæ essentiæ; et ideo ipse non potest esse pervius intellectui nostro. Sed in hoc eum perfectissimè cognoscimus in statu viæ, quòd scimus eum esse super omne id quod intellectûs noster concipere potest; et sic ei conjungimur quasi ignoto. Sed in patria idipsum per formam quæ est essentia sua, videbimus, et conjungemur ei quasi noto.

Ad quartum dicendum, quòd « lux est Deus, » ut dicitur *Joan.*, I. Lumen autem est impressio lucis in aliquo illuminato. Et quia essentia divina est alterius modi quàm omnis similitudo ipsius impressa intellectui, ideo dicit quòd divinæ tenebræ operiuntur omni lumini, quia scilicet essentia divina, quam *tenebras* vocat propter claritatis excessum, manet indemonstrata per impressionem intellectûs nostri; et per hoc sequitur quòd abscondatur omni cognitioni. Et ideo quicumque videntium Deum aliquid mente concipit, hoc non est Deus, sed aliquid divinorum effectuum.

Ad quintum dicendum, quòd claritas Dei quamvis excedat omnem formam qua nunc intellectus noster informatur, non tamen excedit ipsam essentiam divinam, quæ erit quasi forma intellectûs nostri in patria. Et ideo licèt nunc sit invisibilis, tamen tunc erit visibilis.

Ad sextum dicendum, quòd quamvis finiti ad infinitum non possit esse proportio, quia excessus infiniti supra finitum non est determinatus, potest tamen esse inter ea proportionalitas, quæ est similitudo proportionum. Sicut enim finitum æquatur alicui finito, ita infinito infinitum. Ad hoc autem quòd aliquid totaliter cognoscatur (1), quandoque oportet esse

(1) Sive quantum ad omnes modos, habitudines ac respectus quibus cognoscibilis dici potest. Quo sensu Deum nullus creatus intellectus potest omnino cognoscere, quia ta-

proportionem inter cognoscens et cognitum, quia oportet virtutem cognoscentis coæquari cognoscibilitati rei cognitæ; æqualitas autem proportio quædam est. Sed quandoque cognoscibilitas rei excedit virtutem cognoscentis, sicut cùm nos cognoscimus Deum; aut è converso, sicut cùm ipse cognoscit creaturas. Et tunc non oportet esse proportionem inter cognoscens et cognitum, sed proportionalitatem tantùm; scilicet, ut sicut se habet cognoscens ad cognoscendum, ita se habeat cognoscibile ad hoc quod cognoscatur. Et talis proportionalitas sufficit ad hoc quòd infinitum cognoscatur à finito, vel è converso. Vel dicendum quòd proportio, secundùm propriam nominis institutionem, significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundùm aliquem determinatum excessum vel adæquationem; sed ulterius est translatum ad significandum omnem habitudinem cujuscumque ad aliud. Et per hunc modum dicimus quòd materia debet esse proportionata ad formam. Et hoc modo nihil prohibet intellectum nostrum, quamvis sit finitus, dici proportionatum ad videndum essentiam divinam infinitam, non tamen ad comprehendendum eam, et hoc propter suam immensitatem.

Ad septimum dicendum, quòd duplex est similitudo et distantia: Una secundùm convenientiam in natura; et sic magis distat Deus ab intellectu creato, quàm intelligibile creatum à sensu. Alia secundùm proportionalitatem; et sit è converso, quia sensus non est proportionatus ad cognoscendum aliquod immateriale, sicut intellectus est proportionatus ad cognoscendum quodcumque immateriale. Et hæc similitudo requiritur ad cognoscendum, non autem prima, quia constat quòd intellectus intelligens lapidem non est similis ei in naturali *esse;* sicut etiam visus apprehendit mel rubeum et fel rubeum, quamvis non apprehendat mel dulce (1); fellis enim rubedo

metsi totam ejus videat essentiam, quisquis beatificè videt, non omnes tamen ejus habitudines ac respectus cognoscit, quia nec ejus infinitati adæquatur, aut adæquari potest.

(1) Hoc est, sub ratione dulcis non apprehendit, quia dulcedo non pertinet nisi ad gustum; sicut sub ratione flavi sive rubei apprehendit, quia propriè hoc pertinet ad visum.

magis convenit cum melle, in quantum est visibile, quàm dulcedo mellis cum melle.

Ad octavum dicendum, quòd in visione qua Deus per essentiam videbitur, ipsa divina essentia erit quasi forma intellectûs qua intelliget; nec oportet quòd efficiantur unum secundùm *esse* simpliciter, sed solùm quòd fiant unum quantum pertinet ad actum intelligendi, ut suprà dictum est.

Ad nonum dicendum, quòd dictum Avicennæ quantum ad hoc non sustinemus, quia ei etiam ab aliis philosophis in hoc contradicitur; nisi fortè velimus dicere quòd Avicenna intelligit de cognitione substantiarum separatarum, secundùm quod cognoscuntur per habitus scientiarum speculativarum, et similitudinibus aliarum rerum. Unde hoc introducit ad ostendendum quòd scientia non est in nobis substantia, sed accidens. Et tamen divina essentia, quamvis plus distet secundùm proprietatem naturæ suæ ab intellectu nostro quàm substantia angeli, tamen plus habet de ratione intelligibilitatis, quia est actus purus, cui non admiscetur aliquid de potentia; quod non contingit in aliis substantiis separatis. Nec illa cognitio qua Deum per essentiam videbimus, ex parte ejus quo videbitur, erit in genere accidentis, sed solùm quantum ad actum ipsius intelligentis, qui non erit ipsa substantia intelligentis vel intellecti.

Ad decimum dicendum, quòd substantia separata à materia se intelligit et intelligit alia. Et utroque modo potest verificari auctoritas inducta (1). Cùm enim ipsa essentia substantiæ separatæ sit per seipsam intelligibilis et in actu, eo quod est à materia separata, constat quòd quando substantia separata intelligit se, omnino idem est intelligens et intellectum; non enim intelligit se per aliquam intentionem abstractam à se, sicut nos intelligimus res materiales. Et hic videtur esse intellectus Philosophi in III. *De anima*, ut per Commentatorem ibidem patet. Secundùm autem quod intelligit res alias, intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu, in quantum forma intellecti fit forma intellectûs in quantum est intellec-

(1) Nimirum Philosophi, III. *De anima*, text. 15, ut præsupponi ex argumento debet.

tus in actu, non quòd sit ipsamet essentia intellectûs, ut Avicenna probat in VI. *De naturalibus*, quia essentia intellectû manet una sub duabus formis, secundùm quod intelligit res duas successivè, ad modum quo materia prima manet una sub diversis formis. Unde etiam Commentator in III. *De anima*, comparat intellectum possibilem, quantum ad hoc, materiæ primæ. Et sic nullo modo sequitur quòd intellectus noster videns Deum fiat ipsa essentia divina, sed quòd ipsa comparetur ad illum quasi perfectio et forma.

Ad undecimum dicendum, quòd auctoritates illæ et omnes similes sunt intelligendæ de cognitione qua cognoscimus Deum in via, ratione priùs positâ.

Ad duodecimum dicendum, quòd « infinitum privativè dictum » est ignotum, in quantum hujusmodi; quia dicitur per remotionem complementi, à quo est cognitio rei. Unde *infinitum* reducitur ad materiam subjectam privationi, ut patet in III. *Phys.* (1). Sed « infinitum negativè acceptum » dicitur per remotionem materiæ terminantis; quia forma etiam quodammodo terminatur per materiam. Unde infinitum hoc modo est maximè de se cognoscibile. Et hoc modo infinitus est Deus.

Ad decimum tertium dicendum, quòd Augustinus loquitur de visione corporali, qua Deus nunquam videbitur. Quod patet ex hoc quod præmittitur : « Sicut enim videntur ista quæ visibilia nominantur, Deum nemo vidit unquam, nec videre potest, et est naturâ invisibilis, sicut et incorruptibilis. » Sicut autem secundum naturam suam est maximè ens, ita et secundùm se est maximè intelligibilis. Sed quòd à nobis quandoque non intelligatur, est ex defectu nostro. Unde quòd videatur postquam visus non fuit à nobis, non est ex mutatione sua, sed nostra.

Ad decimum quartum dicendum, quòd Deus in patria videbitur à sanctis sicuti est, si hoc referatur ad modum ipsius visi; videtur enim à sanctis Deus habere illum modum quem

(1) Sic enim ibi, text. 72 : *Quoniam causæ quadrifariam divisæ sunt, manifestum est quòd infinitum sicut materiæ causa sit, et quòd ipsius esse sit privatio.*

habet. Sed si referatur modus ad ipsum cognoscentem, non videbitur sicuti est; quia non erit tanta efficacia intellectûs creati ad videndum, quanta est efficacia essentiæ divinæ ad hoc quod intelligatur.

Ad decimum quintum dicendum, quòd *medium* in corporali visione et intellectuali invenitur triplex : primum est *medium sub quo videtur;* et hoc est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale objectum; sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem, et lumen intellectûs agentis ad intellectum possibilem secundùm quod est medium. Secundum est *medium quo videtur;* et hæc est forma visibilis qua determinatur uterque visus ad speciale objectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est *medium in quo videtur;* et hoc est id per cujus inspectionem ducitur visus in aliam rem, sicut inspiciendo speculum ducitur in ea quæ in speculo repræsentantur, et videndo imaginem ducitur in imaginatum; sic etiam intellectus per cognitionem effectûs ducitur in causam, vel è converso. In visione igitur patriæ non erit tertium *medium* ut scilicet Deus per species aliorum cognoscatur, sicut nunc cognoscitur; ratione cujus dicimur nunc videre in speculo. Nec erit ibi secundum *medium*, quia ipsa essentia divina erit id quo intellectus noster videbit Deum, ut ex dictis patet. Sed erit ibi tantùm primum *medium;* quod elevabit intellectum nostrum ad hoc quod possit conjungi substantiæ increatæ modo prædicto. Sed ab hoc medio non dicitur cognitio *mediata;* quia non cadit inter cognoscentem et rem cognitam, sed est illud quod dat cognoscenti vim cognoscendi.

Ad decimum sextum dicendum, quòd creaturæ corporales non dicuntur immediatè videri, nisi quando id quod est in eis conjungibile visui, ei conjungitur. Non sunt autem conjungibiles visui per essentiam suam, ratione materialitatis. Et ideo tunc immediatè videntur, quando earum similitudo visui conjungitur. Sed Deus per essentiam suam conjungibilis est intellectui. Unde non immediatè videretur, nisi essentia sua conjungeretur intellectui. Et hæc visio quæ fit immediatè, dicitur *visio faciei.* Et præterea, similitudo rei corporalis re-

cipitur in visu secundùm eamdem rationem qua est in re, licèt non secundùm eumdem modum essendi. Et ideo similitudo illa ducit in illam rem directè. Non autem potest hoc modo ducere aliqua similitudo intellectum nostrum in Deum, ut ex dictis patet. Et propter hoc non est simile.

ARTICULUS II.

Utrùm sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt. Oculus enim glorificatus majoris est virtutis quàm aliquis oculus non glorificatus. Sed beatus Job oculo suo Deum vidit, *Job*, XLII: « Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te. » Ergo multò fortiùs oculus glorificatus per essentiam Deum videre poterit.

2. Præterea, *Job*, XIX: « In carne mea videbo Deum salvatorem meum. » Ergo in patria Deus corporalibus oculis videbitur.

3. Præterea, Augustinus, XXII. *De Civitate Dei*, cap. 29, loquens de visu oculorum glorificatorum, sic dicit: « Vis præpollentior oculorum erit illorum, non ut acriùs videant quàm quidam perhibentur videre serpentes, vel aquilæ; quantâlibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quàm corpora, sed ut videant et incorporalia. » Quæcumque autem potentia cognoscitiva est incorporalium, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculi glorioi Deum videre poterunt.

4. Præterea, quæ est differentia corporalium ad incorporalia, eadem est è converso. Sed oculus incorporeus potest corporalia videre. Ergo oculus corporeus potest videre incorporalia. Et sic idem quod priùs.

5. Præterea, Gregorius in V. *Moralium*, super illud *Job*, IV: « Stetit quidam, cujus non agnoscebam vultum, etc., » sic dicit: « Homo, qui si præceptum servare voluisset carne spiritualis futurus fuerat, factus est peccando etiam mente

carnalis. » Sed ex hoc quod est mente factus carnalis, ut ibidem dicitur, « solùm ea cogitat, quæ ad animum per corporum imagines trahit. » Ergo etiam, quando carne spiritualis erit (quod post resurrectionem sanctis promittitur), etiam carne spiritualia videre poterit. Et sic, ut priùs.

6. Præterea, homo à solo Deo potest beatificari. Beatificabitur autem non solùm quantum ad animam, sed etiam quantum ad corpus. Ergo non solùm intellectu, sed etiam carne Deum videre poterit.

7. Præterea, sicut Deus est præsens per suam essentiam in intellectu, ita etiam erit præsens in sensu; quia erit « omnia in omnibus, » ut dicitur I. *Cor.*, XV. Sed videbitur ab intellectu ex hoc quod sua essentia ei conjungetur. Ergo poterit videri etiam à sensu.

Sed contra, Ambrosius dicit super *Luc.*, cap. I : « Nec corporalibus oculis Deus quæritur, nec circumscribitur visu, nec tactu tenetur. » Ergo nullo modo corporali sensu Deus videbitur.

Præterea, Hieronymus dicit in *Isai.*, cap. VI : « Non solùm divinitatem Patris, sed nec Filii, nec Spiritûs sancti (1) oculi carnis possunt aspicere, sed oculi mentis, de quibus dicitur : « Beati mundo corde. » (*Matth.*, V.)

Præterea, idem Hieronymus alibi dicit : « Res incorporalis corporalibus oculis non videtur. » Sed Deus est maximè incorporeus. Ergo, etc.

Præterea, Augustinus, libro *De videndo Deum*, seu Epist. CXII, cap. 11 : « Deum nemo vidit unquam, vel in hac vita, sicut ipse est, vel in angelorum vita, sicut visibilia ista quæ corporali visione cernuntur. » Sed vita angelorum dicitur vita beata, in qua resurgentes vivent. Ergo, etc.

Præterea, « secundùm hoc homo dicitur factus ad imaginem Dei, quod Deum conspicere potest, » ut Augustinus dicit

(1) Ideo cum hac distinctione dictum, quia uterque apparuit in forma visibili (hominis vel columbæ), nec tamen divinitas apparuisse dicenda est. De Patre autem dubitari non potest, quia nunquam visibiliter apparuit, immediatè saltem, sicut alii duo. Alioqui eadem trium est ratio cur divinitas apparuisse non dicatur, quia eadem omnino est.

lib. XIV. *De Trin.*, cap. 4. Sed homo est ad imaginem Dei secundùm mentem, non secundùm carnem. Ergo mente et non carne Deum videbit.

(Conclusio. — Cùm visus, coloris magnitudinisve tantummodò perceptivus sit, beati post resurrectionem Deum, illorum expertem, nullo modo visu corporali per se videre poterunt, sed tantùm per accidens, in sensibilibus scilicet creaturis, et præcipuè in corpore Christi.)

Respondeo dicendum, quòd sensu corporali aliquid sentitur dupliciter : uno modo per se, alio modo per accidens. *Per se* quidem sentitur illud quod per se passionem sensui corporali inferre potest. Per se autem potest aliquid passionem inferre aut sensui, in quantum est sensus, aut huic sensui, in quantum est hic sensus. Quod autem hoc secundo modo infert per se passionem sensui, dicitur sensibile proprium; sicut color respectu visûs, et sonus respectu auditûs. Quia autem sensus, in quantum est sensus, utitur organo corporali, non potest in eo aliquid recipi nisi corporaliter, cùm omne illud quod recipitur in aliquo, sit in eo per modum recipientis. Et ideo omnia sensibilia inferunt passionem sensui in quantum est sensus, secundùm quòd habent magnitudinem. Et ideo magnitudo et omnia consequentia, ut motus et quies, et numerus, et hujusmodi, dicuntur sensibilia communia, per se tamen. *Per accidens* autem sentitur illud quod non infert passionem sensui, neque in quantum est sensus, neque in quantum est hic sensus; sed conjungitur his quæ per se sensui inferunt passionem, sicut Socrates, et filius Diaris (1), et amicus, et alia hujusmodi, quæ per se cognoscuntur, in universali, ab intellectu, in particulari autem, à virtute cogitativa in homine, æstimativa autem in aliis animalibus. Hujusmodi autem tunc sensus exterior dicitur sentire, quamvis per accidens, quando ex eo quod per se sentitur, vis apprehensiva (cujus illud est cognitum per se cognoscere) statim et sine dubitatione et discursu apprehendet; sicut videmus aliquem vivere ex hoc

(1) Juxta græcum Διάρους ὑιος, à Philosopho usurpatum, lib. II. *De anima*, text. 65. Non *Diarii* vel *Darii*, sicut editiones præcedentes legebant, nullo planè indice anno-

quod loquitur. Quando autem aliter se habet, non dicitur illud sensus videre etiam per accidens. Dico ergo quòd Deus nullo modo potest videri visu corporali, aut aliquo sentiri sensu, sicut *per se* visibilis, nec hic nec in patria; quia si à sensu removeatur id quod convenit sensui in quantum est sensus, non erit sensus; et similiter, si à visu removeatur illud quod est visûs in quantum est visus, non erit visus. Cùm ergo sensus, in quantum est sensus, percipiat magnitudinem, et visus, in quantum est talis sensus, percipiat colorem, impossibile est quòd visus percipiat aliquid quod non est color nec magnitudo, nisi *sensus* diceretur æquivocè. Cùm ergo visus et sensus sit futurus idem specie in corpore glorioso qui erat in corpore non glorioso, non poterit esse quòd divinam essentiam videat, sicut visibile *per se*. Videbit autem eam sicut visibile *per accidens*, dum, ex parte una, visus corporalis tantam gloriam Dei inspiciet in corporibus et præcipuè gloriosis (et maximè in corpore Christi), et ex parte alia, intellectus tam clarè Deum videbit quòd in rebus corporaliter visis Deus percipietur, sicut in locutione percipitur vita. Quamvis enim tunc intellectus noster non videat Deum ex creaturis, tamen videbit Deum in creaturis corporaliter visis. Et hunc modum quo Deus corporaliter possit videri, Augustinus ponit in fine *De Civitate Dei*, ut patet ejus verba intuenti; dicit enim sic : « Valde credibile est sic nos esse visuros mundana tunc corpora cœli novi et terræ novæ, ut Deum ubique præsentem et universa etiam corporalia gubernantem clarissimâ perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sed sicut homines mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Job intelligitur de oculo spirituali; de quo dicit Apostolus, *Ephes.*, V : « Illuminatos habere oculos cordis nostri; » sicut explicat Augustinus (lib. XXII. *De Civit. Dei*, cap. 19, et Epist. CXII, cap. 15).

toto, etsi non refert quòd exemplum adhibeatur ea in re *Darii* vel *Diaris*, ut nec an *Sortes* pro adjuncto legatur sicut in Sententiis, an *Socrates*.

Ad secundum dicendum, quòd illa auctoritas non sic intelligitur, quòd per oculos carnis Deum simus visuri, sed quia in carne existentes, Deum videbimus.

Ad tertium dicendum, quòd Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione; quod patet ex hoc quod præmittit : « Longè itaque alterius erunt potentiæ, si per eos videbitur incorporea illa natura. » Et postea subdit : « Vis itaque, etc. » Postmodum determinat, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd omnis cognitio fit per aliquam abstractionem à materia. Et ideo, quantò forma corporalis magis abstrahitur à materia, tantò magis est principium cognitionis. Et inde est quòd forma in materia existens nullo modo est cognitionis principium; in sensu autem, aliquo modo prout à materia separatur; et in intellectu nostro, adhuc meliùs. Et ideo oculus spiritualis, à quo removetur impedimentum cognitionis, potest videre rem corporalem. Non autem sequitur quòd oculus corporalis, in quo deficiet vis cognitiva secundum quod participat de materia, possit cognoscere perfectè cognoscibilia, quæ sunt incorporea.

Ad quintum dicendum, quòd quamvis mens facta carnalis non possit cogitare nisi accepta à sensibus, tamen ea cogitat immaterialiter. Et similiter oportet quòd visus illud quod apprehendit, semper apprehendat corporaliter. Unde non potest cognoscere illa quæ corporaliter apprehendi non possunt.

Ad sextum dicendum, quòd beatitudo est perfectio hominis, in quantum est homo. Et quia homo non habet quòd sit homo ex corpore, sed magis ex anima, corpora autem sunt de essentia hominum, in quantum sunt perfecta per animam; ideo beatitudo hominis non consistit principaliter nisi in actu animæ, et ex ea derivatur ad corpus per quamdam redundantiam, sicut patet ex his quæ dicta sunt, IV. *Sent.*, distinct. XLIV, qu. 2, art. 4. Quædam tamen beatitudo corporis nostri erit, in quantum Deum videbit in sensibilibus creaturis, et præcipuè in corpore Christi (1).

(1) Juxta sensum jam explicatum propter quamdam refulgentiam claritatis, quæ multò major in corpus Christi redundabit propter plenitudinem divinitatis corporaliter inhabitan-

Ad septimum dicendum, quòd intellectus est perceptivus spiritualium, non autem visus corporalis. Et ideo intellectus poterit cognoscere divinam essentiam sibi conjunctam, non autem visus corporalis.

ARTICULUS III.

Utrùm sancti Deum videntes, omnia videant quæ Deus videt.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd sancti videntes Deum per essentiam, omnia videant quæ Deus in seipso videt. Quia, sicut Isidorus in lib. *De summo bono* dicit, « Angeli in Verbo Dei omnia sciunt ante quam fiant. » Sed sancti Angelis Dei æquales erunt, ut patet *Matth.*, XXII. Ergo et sancti videndo Deum omnia vident.

2. Præterea, Gregorius in IV. *Dialog.* dicit : « Quia illic omnes communi claritate Deum conspiciunt, quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt? » Loquitur autem de beatis, qui Deum vident per essentiam. Ergo qui vident Deum per essentiam, omnia cognoscunt.

3. Præterea, sicut dicitur in III. *De anima* (text. 7), « intellectus cùm intelligit maxima, magis potest intelligere minima. » Sed maximum intelligibile est Deus. Ergo maximè auget virtutem intellectûs in intelligendo. Ergo intellectus eum videns omnia intelligit.

4. Præterea, intellectus non impeditur ab intelligendo aliquid, nisi in quantum illud superat ipsum. Sed intellectum Deum videntem nullà creatura superat; quia, ut dicit Gregorius in II. *Dialog.*, « animæ videnti Creatorem angusta fit omnis creatura. » Ergo videntes Deum per essentiam omnia cognoscunt.

5. Præterea, omnis passiva potentia quæ non est reducta ad actum, est imperfecta. Sed intellectus possibilis animæ humanæ est potentia quasi passiva ad cognoscendum omnia; quia « intellectus possibilis est, quo est omnia fieri, » ut

tem, vel personalem unionem, cujus et particeps corpus est, etc.

dicitur in III. *De anima*, text. 18. Si ergo in illa beatitudine non intelligeret omnia, remaneret imperfectus; quod est absurdum.

6. Præterea, quicumque videt speculum, videt ea quæ in speculo relucent. Sed in Verbo Dei omnia sicut in speculo relucent, quia ipse est ratio et similitudo omnium. Ergo sancti qui vident Verbum per essentiam, vident omnia creata.

7. Præterea, ut dicitur *Proverb.*, X, « desiderium suum justis dabitur. » Sed sancti desiderant omnia scire, quia « omnes homines naturâ scire desiderant; » et natura per gloriam non aufertur. Ergo dabitur eis à Deo quòd omnia cognoscant.

8. Præterea, ignorantia est quædam pœnalitas præsentis vitæ. Sed omnis pœnalitas per gloriam à sanctis aufertur. Ergo omnis ignorantia; et ita omnia cognoscent.

9. Præterea, beatitudo sanctorum priùs est in anima quàm in corpore. Sed corpora sanctorum reformabuntur in gloria ad similitudinem corporis Christi, ut patet *Philipp.*, III. Ergo et animæ perficientur ad similitudinem animæ Christi. Sed anima Christi in Verbo omnia videt, ut dictum est III. part., qu. 10, art. 2. Ergo et omnes animæ sanctorum videbunt omnia in Verbo.

10. Præterea, sicut sensus, ita intellectus cognoscit omne illud cujus similitudine informatur. Sed divina essentia expressiùs indicat quamlibet rem, quàm aliqua similitudo alia rei. Ergo, cùm in illa beata visione, essentia divina fiat quasi forma intellectûs nostri, videtur quòd sancti videntes Deum, omnia videant.

11. Præterea, Commentator dicit in III. *De anima* (Commento XXXVI), quòd « si intellectus agens esset forma intellectûs possibilis, intelligeremus omnia. » Sed divina essentia clariùs repræsentat omnia quàm intellectus agens. Ergo intellectus videns Deum per essentiam, omnia cognoscit.

12. Præterea, propter hoc quod inferiores angeli nunc non omnia cognoscunt, illuminantur à superioribus de ignotis. Sed post diem judicii angelus non illuminabit angelum; tunc enim « omnis prælatio cessabit, » ut dicit Glossa, I. *Cor.*, XV. Ergo inferiores angeli tunc omnia scient; et, eadem ratione, omnes alii sancti Deum per essentiam videntes.

Sed contra, sicut dicit Dionysius in VI. *Cœlest. hierar.*, « Angeli superiores inferiores à nescientia purgant. » Angeli autem inferiores vident essentiam divinam. Ergo angelus videns essentiam divinam, potest aliqua nescire. Sed anima non perfectiùs videbit Deum quàm angelus. Ergo animæ videntes Deum non oportet quòd omnia videant.

Præterea, solus Christus habet spiritum non ad mensuram, ut dicitur *Joan.*, III. Sed Christo in quantum habet spiritum non ad mensuram, competit quòd in Verbo omnia cognoscat; unde ibidem dicitur quòd « Pater omnia dedit in manu ejus. » Ergo nulli alii competit cognoscere omnia in Verbo, nisi Christo.

Præterea, quantò aliquod principium perfectiùs cognoscitur, tantò plures ejus effectus cognoscuntur per ipsum. Sed quidam videntium Deum per essentiam perfectiùs aliis cognoscent Deum, qui est rerum omnium principium. Ergo quidam aliis plura cognoscent; et ita non omnes omnia scient.

(Conclusio. — Cùm sancti in paradiso non sint comprehensuri Dei essentiam, videntes Deum non omnia videbunt quæ Deus videt.)

Respondeo dicendum, quòd Deus videndo suam essentiam, cognoscit omnia quæ sunt, et erunt et fuerunt. Et hæc dicitur cognoscere *notitiâ visionis*, quia ad similitudinem visionis corporalis cognoscit ea quasi præsentia. Cognoscit insuper videndo suam essentiam, omnia quæ potest facere, quamvis nunquam fecerit, nec facturus sit, aliàs non perfectè cognosceret potentiam suam; non enim potest cognosci potentia nisi sciantur potentiæ objecta. Et hæc dicitur cognoscere « scientiâ vel notitiâ simplicis intelligentiæ. » Impossibile est autem quòd aliquis intellectus creatus cognoscat omnia, videndo divinam essentiam, quæ Deus potest facere. Quia, quantò aliquod principium perfectiùs cognoscitur, tantò plura sciuntur in illo; sicut in uno demonstrationis principio, ille qui est perspicacioris ingenii, plures conclusiones videt, quàm alius qui est ingenii tardioris. Cùm ergo quantitas potentiæ divinæ attendatur secundum ea quæ potest, si aliquis intellectus videret in divina essentia omnia quæ Deus potest facere, eadem esset quantitas perfectionis in intelligendo, quæ est quantitas divinæ potentiæ in producendo effectus; et ita

comprehenderet divinam potentiam, quod est impossibile omni creato intellectui. Illa autem omnia quæ Deus scit *scientiâ visionis*, aliquis intellectus creatus cognoscit in Verbo, scilicet anima Christi. Sed de aliis videntibus divinam essentiam duplex est opinio : quidam enim dicunt quòd omnes videntes Deum per essentiam, vident omnia quæ Deus videt *scientiâ visionis*. Sed hoc repugnat sanctorum dictis, qui ponunt angelos aliqua ignorare; quos tamen constat secundùm fidem omnes Deum per essentiam videre. Et ideo alii dicunt quòd alii à Christo, quamvis videant Deum per essentiam, non tamen omnia vident quæ Deus videt, eo quod essentiam divinam non comprehendunt. Non est enim necessarium quòd sciens causam, sciat omnes ejus effectus, nisi causam comprehendat ; quod non competit intellectui creato. Et ideo unusquisque videntium Deum per essentiam, tantò plura in ejus essentia conspicit quantò clariùs divinam essentiam intuetur. Et inde est quòd de his potest unus alium instruere. Et sic scientia angelorum et animarum sanctarum potest augeri usque ad diem judicii, sicut et alia quæ ad præmium accidentale pertinent. Sed ulteriùs non proficiet, quia tunc erit ultimus status rerum. Et in illo statu possibile est quòd omnes omnia cognoscant quæ Deus scientiâ visionis novit.

Ad primum ergò dicendum, quòd hoc quod Isidorus dicit, quòd « angeli sciunt in Verbo omnia antequam fiant, » non potest referri ad ea quæ Deus scit *scientiâ simplicis intelligentiæ* tantùm, quia illa nunquam fient; sed referendum est ad ea tantùm quæ Deus scit *scientiâ visionis*. De quibus etiam non dicit quòd omnes angeli ea omnia cognoscant, sed fortè aliqui. Et illi etiam qui cognoscunt, non perfectè omnia cognoscunt. In una enim re est multas rationes intelligibiles considerare, sicut diversas ejus proprietates, et habitudines ad res alias; et possibile est quòd, eadem re scita communiter à duobus, unus alio plures rationes percipiat, et has rationes unus ab alio accipiat. Unde et Dionysius dicit, IV. *De Div. Nom.*, quòd « inferiores angeli docentur à superioribus rerum scibiles rationes. » Et ideo etiam angeli qui omnes creaturas cognoscunt, non oportet quòd omnia quæ in eis intelligi possunt, percipiant.

Ad secundum dicendum, quòd ex verbo illo Gregorii ostenditur quòd in illa beata visione est sufficientia ad omnia intuenda ex parte divinæ essentiæ, quæ est *medium quo videtur*, per quam Deus omnia videt; sed quòd non omnia videantur, est ex defectu intellectûs creati, qui divinam essentiam non comprehendit.

Ad tertium dicendum, quòd intellectus creatus non videt divinam essentiam secundùm modum ipsius essentiæ, sed secundùm modum proprium, qui finitus est. Unde oportet quòd ejus efficacia in cognoscendo, ex visione prædicta, amplietur in infinitum, ad omnia cognoscenda.

Ad quartum dicendum, quòd defectus cognitionis non solùm procedit ex excessu et defectu cognoscibilis super intellectum, sed etiam ex hoc quod intellectui non conjungitur id quod est ratio cognoscibilis; sicut visus non videt lapidem quandoque, ex hoc quod species lapidis non est ei conjuncta. Quamvis autem intellectui Deum videntis conjungatur ipsa divina essentia, quæ est omnium ratio, non tamen conjungitur ei prout est omnium ratio, sed secundum quod est ratio aliquorum, et tantò plurium, quantò quisque plenius divinam essentiam intuetur.

Ad quintum dicendum, quòd quando potentia passiva est perfectibilis pluribus perfectionibus ordinatis, si perfecta sit sua ultimâ perfectione, non dicitur imperfecta, etiamsi aliquæ dispositiones præcedentes ei desint. Omnis autem cognitio qua intellectus creatus perficitur, ordinatur sicut ad finem, ad Dei cognitionem. Unde videns Deum per essentiam, etiamsi nihil aliud cognosceret, perfectum intellectum haberet; nec est perfectior ex hoc quod aliquid aliud cum ipso cognoscit, nisi quatenus ipsum plenius videt. Unde Augustinus in V. *Confess.*, cap. 4 : « Infelix homo, qui scit illa omnia (scilicet creata), te autem nescit. Beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui verò te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatum est. »

Ad sextum dicendum, quòd speculum illud est voluntarium; et sicut ostendet se cui vult, ita in se ostendet quæ vult. Nec est simile de speculo materiali, in cujus potestate non est quòd videatur, vel non videatur. Vel dicendum quòd in

speculo materiali tam res quàm speculum videntur sub propria forma, quamvis speculum illud videatur per formam à re acceptam; lapis verò per propriam formam, resultantem in re alia. Et ideo per quam rationem cognoscitur unum, et aliud. Sed in speculo increato videtur aliquid per formam ipsius speculi, sicut effectus videtur per similitudinem causæ, et è converso. Et ideo non oportet quòd quicumque videt speculum æternum, videat omnia quæ in speculo resultant. Non enim necesse est quòd videns causam, videat omnes effectus ejus, nisi comprehendat causam.

Ad septimum dicendum, quòd sanctorum desiderium quo omnia scire desiderant, implebitur ex hoc solùm quod Deum videbunt; sicut desiderium eorum quo omnia bona habere cupiunt, complebitur in hoc quod Deum habebunt. Sicut enim Deus in hoc quod habet perfectam bonitatem, sufficit affectui, et eo habito, omnia bona quodammodo habentur; ita ejus visio sufficit intellectui, *Joan.*, XIV : « Domine, ostende nobis Patrem, et sufficit nobis. »

Ad octavum dicendum, quòd ignorantia propriè accepta, in privationem sonat; et sic pœna est. Sic enim ignorantia est nescientia aliquorum quæ sciri debent, vel quæ necesse est scire. Nullius autem horum scientia sanctis deerit in patria. Quandoque autem ignorantia communiter accipitur pro omni nescientia : et sic angeli et sancti in patria quædam ignorabunt; unde Dionysius dicit quòd « angeli à nescientia purgantur. » Sic autem ignorantia non est pœnalitas, sed defectus quidam. Nec est necesse quòd omnis talis defectus per gloriam auferatur; sic enim etiam posset dici quòd defectus esset in Papa Lino (1), quòd non pervenit ad gloriam Petri.

Ad nonum dicendum, quòd corpus nostrum conformabitur corpori Christi in gloria secundùm similitudinem, non secundum æqualitatem; erit enim clarum sicut et corpus Christi, sed non æqualiter. Et similiter anima nostra habebit gloriam ad similitudinem animæ Christi, sed non ad æqualitatem : et

(1) Qui veluti proximus in supremo Pontificatu Petri successor, in exemplum affertur, ut ad 23 Septemb. Baronius ex Irenæo, Epiphanio et Optato Milevit. probat.

ita habebit scientiam sicut anima Christi; sed non tantam, ut scilicet sciat omnia, sicut anima Christi.

Ad decimum dicendum, quòd quamvis essentia divina sit ratio omnium cognoscibilium, non tamen conjungetur cuilibet intellectui creato secundum quod est ratio omnium. Et ideo ratio non sequitur.

Ad undecimum dicendum, quòd intellectus agens est forma proportionata intellectui possibili (1), sicut etiam potentia materiæ est proportionata potentiæ agentis naturalis; ut omne quod est in potentia passiva materiæ vel intellectûs possibilis, sit in potentia activa intellectûs agentis, vel naturalis agentis. Et ideo, si intellectus agens fiat forma intellectûs possibilis, oportet quòd intellectus possibilis cognoscat omnia ad quæ se extendit virtus intellectûs agentis. Divina autem essentia non est forma hoc modo nostro intellectui proportionata. Et ideo non est simile.

Ad duodecimum dicendum, quòd nihil prohibet dicere quòd post diem judicii, quando gloria hominum et angelorum erit penitus consummata, omnes beati scient omnia quæ Deus *scientiâ visionis* novit, ita tamen quòd non omnes omnia videant in essentia divina; sed anima Christi ibi plenè videbit omnia, sicut et nunc videt. Alii autem videbunt ibi plura vel pauciora, secundùm gradum claritatis quo Deum cognoscent. Et sic anima Christi de his quæ præ aliis videt in Verbo, omnes alias illuminabit. Unde dicitur *Apocal.*, XXI, quòd « claritas Dei illuminabit civitatem Hierusalem, et lucerna ejus est Agnus. » Et similiter, superiores illuminabunt inferiores, non quidem novâ illuminatione, ut scientia inferiorum per hoc augeatur, sed quadam continuatione illuminationis; sicut si intelligatur quòd sol quiescens illuminat aërem. Et ideo dicitur *Dan.*, XII, quòd « qui ad justitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellæ in perpetuas æternitates. » Prælatio autem ordinum dicitur cessatura quantum ad ea quæ

(1) Dato ex hypothesi quòd sit forma, ut supponebat argumentum; si enim esset forma, non posset esse nisi proportionata, cùm sit in eodem ordine naturali. Sed non proinde S. Thomas admittit quòd sit forma.

nunc circa nos per eorum ordinata ministeria exercentur, ut patet etiam per Glossam ibidem.

ARTICULUS IV (1).

An beatitudo sanctorum sit major futura post judicium quàm ante.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd beatitudo sanctorum non sit major futura post judicium quàm ante. Quantò enim aliquid magis accedit ad similitudinem divinam, tantò perfectiùs beatitudinem participat. Sed anima à corpore separata, Deo similior est, quàm corpori conjuncta. Ergo major est ejus beatitudo ante corporis resumptionem quàm post.

2. Præterea, « virtus unita magis est potens, quàm multiplicata. » Sed anima extra corpus est magis unita quàm cùm est corpori conjuncta. Ergo virtus ejus est major ad operandum; et ita perfectiùs beatitudinem participat, quæ in actu consistit.

3. Præterea, beatitudo consistit in actu intellectus speculativi. Sed intellectus in suo actu non utitur organo corporali; et sic corpus resumptum non efficiet ut anima perfectiùs intelligat. Ergo beatitudo animæ non erit major post resurrectionem quam ante.

4. Præterea, infinito non potest esse aliquid majus; et ita infinitum cum aliquo finito non facit majus quàm infinitum ipsum. Sed anima beata ante corporis resumptionem beatitudinem habet de hoc quod gaudet de bono infinito, scilicet Deo; post resurrectionem autem corporis non habebit de alio gaudium, nisi fortè de gloria corporis, quod est bonum quoddam finitum. Ergo gaudium eorum post corporis resumptionem non erit majus quàm ante.

Sed contra est, quòd *Apoc.*, VI, super illud, « Vidi subtus

(1) Priùs quæst. 93 sive 95 primus erat, sed quartus modò 94, propter duas in unam jam conflatas; quid enim erat opus hanc separatim inscribere, *De beatitudine Sanctorum et eorum mansionibus?*

altare animas interfectorum, etc.,» dicit Glossa : « Modo animæ sanctorum sunt existentes subtus altare, id est, in minori dignitate, quàm sint futuræ. » Ergo major erit eorum beatitudo post resurrectionem quàm post mortem.

Præterea, sicut bonis beatitudo redditur pro præmio, ita et malis miseria. Sed miseria malorum post resurrectionem corporum erit major quàm antè, quia non solùm in anima, sed etiam in corpore punientur. Ergo et beatitudo sanctorum erit major post resurrectionem corporum quàm antè.

(Conclusio. — Cùm post resurrectionem, glorificato etiam corpore, perfectior futura sit animæ cum corpore glorioso conjunctæ operatio, sanctos beatiores esse post judicium quàm antè fatendum est.)

Respondeo dicendum, quòd beatitudinem sanctorum post resurrectionem augeri quidem extensivè manifestum est; quia beatitudo tunc erit non solùm in anima, sed etiam in corpore. Et etiam ipsius animæ beatitudo augebitur extensivè, in quantum anima non solùm gaudebit de bono proprio, sed etiam de bono corporis. Potest etiam dici quòd ipsius animæ beatitudo intensivè augebitur. Corpus enim hominis dupliciter potest considerari : uno modo, secundùm quod est ab anima perfectibile ; alio modo, secundùm quod est in eo aliquid repugnans animæ in suis operationibus, prout non perfectè corpus per animam perficitur. Secundum autem primam considerationem corporis, conjunctio corporis ad animam addit animæ aliquam perfectionem; quia omnis pars imperfecta est, et completur in suo toto; unde totum se habet ad partes ut forma (1) ad materiam. Unde et anima perfectior est in *esse* suo naturali cùm est in toto (scilicet in homine conjuncto ex anima et corpore) quàm cùm est pars separata. Sed unio corporis, quantum ad secundam ipsius considerationem, impedit animæ perfectionem. Unde dicitur *Sap.*, IX : « Corpus quod corrumpitur, aggravat animam. » Si ergo à corpore re-

(1) Hinc pars dicitur *materia totius*, lib. III. *Physic.*, text. 66, quia nimirum partes in potentia quodammodo sunt respectivè ad totum quod est actu; sicut et materia quæ compositum constituit, per modum potentiæ se habet respectivè ad formam per quam in suo *esse* actuatur.

moveatur omne illud per quod anima actioni resistit, simpliciter anima erit perfectior in corpore tali existens, quàm separata. Quantò autem aliquid est perfectius in *esse*, tantò potest perfectiùs operari. Unde et operatio animæ conjunctæ tali corpori erit perfectior quàm operatio animæ separatæ. Hujusmodi autem corpus, erit corpus gloriosum, quod omnino subditur spiritui. Unde, cùm beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo animæ post resurrectionem corporis, quàm antè. Sicut enim anima separata à corpore corruptibili perfectiùs potest operari, quàm ei conjuncta; ita postquam fuerit conjuncta corpori glorioso, perfectior erit ejus operatio quàm quando erat separata. Omne etiam imperfectum appetit suam perfectionem; et ideo anima separata naturaliter appetit corporis conjunctionem. Et propter hunc appetitum ex imperfectione procedentem, ejus operatio qua in Deum fertur est minùs intensa. Et hoc est quod dicit Augustinus quòd « ex appetitu corporis retardatur, ne tota intentione pergat in illud summum bonum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd anima conjuncta corpori glorioso magis est Deo similis, quàm ab eo separata, in quantum conjuncta habet *esse* perfectius. Quantò enim aliquid est perfectius, tantò est Deo similius; sicut etiam cor, cujus vitæ perfectio in motu consistit, est Deo similius quando movetur, quàm quando quiescit, quamvis Deus nunquam moveatur.

Ad secundum dicendum, quòd virtus quæ de sua natura habet quòd sit in materia, magis est potens in materia existens quàm à materia separata; quamvis, absolutè loquendo, virtus à materia separata sit potentior.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis in actu intelligendi anima corpore non utatur, tamen perfectio corporis quodammodo ad perfectionem operationis intellectualis cooperabitur, in quantum ex conjunctione corporis gloriosi anima erit in sua natura perfectior, et per consequens, in operatione efficacior. Et secundum hoc, ipsum bonum corporis cooperabitur quasi instrumentaliter ad operationem illam in qua beatitudo consistit; sicut etiam Philosophus ponit in I. *Ethic.*, quòd « bona exteriora cooperantur instrumentaliter ad felicitatem vitæ. »

Ad quartum dicendum, quòd quamvis finitum infinito additum non faciat majus, tamen facit plus; quia *finitum* et *infinitum* sunt duo, cùm infinitum per se acceptum sit unum. Extensio autem gaudii non respicit majus, sed plus : unde extensivè augetur gaudium, secundum quod est de Deo, et de gloria corporis, respectu gaudii quod erat de Deo. Gloria etiam corporis cooperabitur ad gaudii intensionem, quod est de Deo, in quantum cooperabitur ad perfectiorem operationem qua anima in Deum fertur. Quantò enim operatio conveniens fuerit perfectior, tantò delectatio erit major, ut patet ex hoc quod dicitur IV. *Ethic.*

ARTICULUS V.

Utrùm beatitudinis gradus mansiones *dici debeant.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd beatitudinis gradus *mansiones* dici non debeant. Beatitudo enim importat rationem præmii. Sed *mansio* nihil significat quod ad præmium pertineat. Ergo diversi gradus beatitudinis *mansiones* dici non debent.

2. Præterea, *mansio* locum significare videtur. Sed locus in quo sancti beatificabuntur, non est corporalis, sed spiritualis, scilicet Deus, qui unus est. Ergo non est nisi una *mansio*. Et ita diversi gradus beatitudinis *mansiones* dici non debent.

3. Præterea, sicut in patria erunt homines diversorum meritorum, ita nunc sunt in purgatorio, et in limbo Patrum fuerunt. Sed in purgatorio et in limbo non distinguuntur diversæ mansiones. Ergo similiter nec in patria distingui debent.

Sed contra est, quòd dicitur *Joan.*, XIV : « In domo Patris mei mansiones multæ sunt, etc.; » quod Augustinus exponit de variis gradibus præmiorum, vel meritorum, quibus diversi gradus præmiorum respondent.

Præterea, in qualibet civitate est ordinata mansionum distinctio. Sed cœlestis patria civitati comparatur, ut patet *Apoc.*, XXI. Ergo oportet ibi diversas mansiones distinguere secundum diversos beatitudinis gradus.

(CONCLUSIO. — Sicuti in quolibet motu ipsa quies in fine motûs *mansio* dicitur, ita et in beatis gradus beatitudinis *mansiones* rectè appellantur.)

Respondeo dicendum, quòd quia motus localis est prior omnium aliorum motuum, ideo, secundùm Philosophum (lib. VIII, *Physic.* text. 55), nomen motûs et distantiæ et omnium hujusmodi derivatum est à motu locali ad omnes alios motus. Finis autem motûs localis est locus, ad quem cùm aliquid pervenerit, ibi manet quiescens, et in eo conservatur. Et ideo in quolibet motu ipsam quietem in fine motûs dicimus *collocationem* vel *mansionem*. Et ideo, cùm nomen motûs derivetur usque ad actus appetitûs et voluntatis, ipsa assecutio finis appetitivi motûs, dicitur *mansio* aut *collocatio in fine*. Et ideo diversi modo consequendi finem ultimum, *diversæ mansiones* dicuntur; ut sic unitas domûs respondeat unitati beatitudinis, quæ est ex parte objecti, et pluralitas mansionum respondeat differentiæ quæ in beatitudine invenitur ex parte beatorum. Sicut etiam videmus in rebus naturalibus quòd est idem locus sursum, ad quem tendunt omnia levia; sed unumquodque pertingit propinquiùs, secundum quod est levius; et ita habent diversas mansiones secundum differentiam levitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd *mansio* importat rationem finis, et, per consequens, rationem præmii, quod est finis meriti.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis sit unus locus spiritualis, tamen diversi sunt gradus appropinquandi ad locum illum; et secundum hoc constituuntur *diversæ mansiones*.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui erant in limbo, vel nunc sunt in purgatorio, nondum pervenerant vel pervenerunt ad suum finem; et ideo purgatorio vel in limbo non distinguuntur mansiones; sed solùm in paradiso et in inferno, ubi est finis bonorum et malorum.

ARTICULUS VI.

Utrum diversæ mansiones distinguantur penes diversos gradus charitatis.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd diversæ mansiones non distinguantur penes diversos gradus charitatis. Quia *Matth.*, XXV, dicitur : « Dedit unicuique secundum propriam virtutem (1). » Propria autem uniuscujusque rei virtus est ejus vis naturalis. Ergo et dona gratiæ et gloriæ distribuuntur secundum diversos gradus virtutis naturalis.

2. Præterea, in *Psalm.* LXI, dicitur : « Tu reddes unicuique juxta opera sua. » Sed illud quod redditur, est beatitudinis mensura. Ergo gradus beatitudinis distinguuntur secundum diversitatem operum, et non secundum diversitatem charitatis.

3. Præterea, præmium debetur actui et non habitui; unde non *fortissimi coronantur* (2), *sed agonizantes*, ut patet I. *Ethic.*; et II. *Timoth.*, II : « Non coronabitur, nisi qui legitimè certaverit. » Sed beatitudo est præmium. Ergo diversi gradus beatitudinis erunt secundum diversos gradus operum, et non secundum diversos gradus charitatis.

Sed contra est, quòd quantò aliquis erit Deo magis conjunctus, tantò erit beatior. Sed secundùm modum charitatis est modus conjunctionis ad Deum. Ergo secundum differentiam charitatis erit et diversitas beatitudinis.

Præterea, « si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis ad magis. » Sed habere beatitudinem sequitur ad *habere charitatem*. Ergo et habere majorem beatitudinem sequitur ad *habere majorem charitatem*.

(1) Nempe talenta illa parabolica quæ uni quinque, alii duo, alii autem unum homo peregrè proficiscens (per quem intelligitur Christus) dispertitus est.

(1) Ut juxta græcum οὐχ οἱ κάλλιστοι καὶ ἰσχυροτάτοι στεφανοῦνται, planiùs reddendum est quàm sicut priùs transpositâ negatione, *fortissimi non coronantur*. Sensus porrò

(Conclusio. — Cùm reddatur operibus, in quantum charitate informata sunt, retributio gloriæ, penes diversos charitatis gradus in regno cœlesti diversæ mansiones distinguuntur.)

Respondeo dicendum, quòd principium distinctivum mansionum sive graduum beatitudinis est duplex : scilicet propinquum, et remotum. Propinquum est diversa dispositio quæ erit in beatis, ex qua continget diversitas perfectionis apud eos in operatione beatitudinis. Sed principium remotum est meritum, quo talem beatitudinem consecuti sunt. Primo autem modo distinguuntur mansiones secundum charitatem patriæ; quæ quantò in aliquo erit perfectior, tantò eum reddet capaciorem divinæ claritatis, secundum cujus augmentum augebitur perfectio visionis divinæ. Secundo verò modo distinguuntur mansiones secundum charitatem viæ; actus enim noster non habet quòd sit meritorius ex ipsa substantia actûs, sed solùm ex habitu virtutis, quo informatur. Vis autem merendi in omnibus virtutibus est ex charitate, quæ habet ipsum finem pro objecto. Et ideo diversitas in merendo tota revertitur ad diversitatem charitatis. Et sic charitas viæ distinguet mansiones per modum meriti.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus ibi non solùm accipitur pro naturali capacitate, sed pro naturali capacitate simul cum conatu ad habendam gratiam. Et tunc virtus hoc modo accepta, erit quasi materialis dispositio ad mensuram gratiæ et gloriæ suscipiendæ; sed charitas est formaliter complens meritum ad gloriam : et ideo distinctio gradûs in gloria accipitur penes gradus charitatis, potiùs quàm penes gradus virtutis prædictæ.

Ad secundum dicendum, quòd opera non habent quòd eis retributio gloriæ reddatur, nisi in quantum sunt charitate informata. Et ideo secundum diversos charitatis gradus erunt diversi gradus in gloria.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis habitus charitatis vel cujuscumque virtutis non sit meritum cui debeatur præmium;

est quòd non ideo coronantur, quia fortissimi sunt, sed quia fortiter strenuèque decertant.

est tamen principium et tota ratio merendi in actu. Et ideo secundum ejus diversitatem præmia distinguuntur. Quamvis etiam ex ipso genere actûs possit aliquis gradus in merendo considerari; non quidem respectu præmii essentialis, quod est gaudium de Deo; sed respectu alicujus accidentalis præmii, quod est gaudium de aliquo bono creato.

QUÆSTIO XCIV VEL XCV.

De modo quo sancti se habebunt erga damnatos, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de modo quo sancti se habebunt erga damnatos.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm sancti pœnas damnatorum videant. 2° Utrum eis compatiantur. 3° Utrum de eorum pœnis lætentur.

ARTICULUS I.

Utrùm beati qui erunt in patria, videbunt pœnas damnatorum.

Ad primum sic procedit. Videtur quòd beati qui erunt in patria, non videant pœnas damnatorum. Major enim est distantia damnatorum à beatis, quàm viatorum. Sed beati viatorum facta non vident; unde *Isai.*, LXIII, super illud : « Abraham nescivit nos, » dicit Glossa : « Nesciunt mortui, etiam sancti, quid faciant vivi, etiam eorum filii. » Ergo multò minùs vident pœnas damnatorum.

2. Præterea, perfectio visionis dependet à perfectione visibilis; unde Philosophus dicit in X. *Ethic.* (cap. 4, sive 6), quòd « perfectissima sensûs visûs operatio, est sensûs maximè dispositi ad pulcherrimum sub visu cadentium. » Ergo, è contrario, turpitudo visibilis redundat in imperfectionem visionis. Sed imperfectio nulla erit in beatis. Ergo non vide-

bunt miserias damnatorum, in quibus est summa turpitudo.

Sed contra est, quòd dicitur *Isai.*, ult. : « Egredientur, et videbunt cadavera virorum qui prævaricati sunt in me ; » Glossa : « Electi egredientur intelligentiâ vel visione manifestâ, ut ad laudem Dei magis accendantur. »

(Conclusio. — Cùm contraria juxta se posita magis elucescant, beati in regno cœlesti videbunt pœnas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat.)

Respondeo dicendum, quòd à Beatis nihil subtrahi debet quod ad perfectionem beatitudinis eorum pertineat. Unumquodque autem ex comparatione contrarii magis cognoscitur; quia « contraria juxta se posita, magis elucescunt, » (ex libro *Problematum*, sect. 22). Et ideo, ut beatitudo sanctorum eis magis complaceat, et de ea uberiores gratias Deo agant, datur eis ut pœnam impiorum perfectè videant.

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa illa loquitur de sanctis mortuis, secundum possibilitatem naturæ; non enim oportet ut naturali cognitione cognoscant omnia quæ erga vivos aguntur. Sed sancti qui sunt in patria, omnia clarè cognoscunt quæ aguntur et apud viatores, et apud damnatos. Unde Gregorius dicit XII. lib. *Moral.* : « De animabus sanctis sentiendum non est hoc » scilicet quòd *Job* dicit, « sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, non intelliget, » etc.), « quia quæ intus habent Dei claritatem, nullo modo credendum est quòd foris sit aliquid quòd ignorent. »

Ad secundum dicendum, quòd quamvis pulchritudo visibilis ad perfectionem faciat visionis, visibilis tamen turpitudo sine visionis imperfectione esse potest. Species enim rerum in anima, per quas contraria cognoscuntur, non sunt contrariæ. Unde etiam Deus, qui perfectissimam cognitionem habet, omnia pulchra et turpia videt.

ARTICULUS II.

Utrùm beati compatiantur miseriis damnatorum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd beati miseriis damnatorum compatiantur. Compassio enim ex charitate pro-

cedit. Sed in beatis erit perfectissima charitas. Ergo maximè miseriis damnatorum compatiuntur.

2. Præterea, beati nunquam erunt tantum elongati à compassione, quantum Deus est. Sed Deus quodammodo miseriis nostris compatitur; unde et *misericors* dicitur; et similiter angeli. Ergo beati compatiuntur miseriis damnatorum.

Sed contra : quicumque alicui compatitur, fit miseriæ ejus quodammodo particeps. Sed beati non possunt esse participes alicujus miseriæ. Ergo miseriis damnatorum non compatiuntur.

(Conclusio. — Cùm damnati non possint à sua miseria transferri, non possunt beati secundùm rectam electionem miseriis eorum compati; ac proinde nec unquam compatientur.)

Respondeo dicendum, quòd misericordia vel compassio potest in aliquo inveniri dupliciter : uno modo, per modum passionis; alio modo, per modum electionis. In beatis quidem non erit aliqua passio in parte inferiori, nisi consequens electionem rationis. Unde non erit in eis compassio vel misericordia, nisi secundum electionem rationis. Hoc autem modo, ex electione rationis, misericordia vel compassio nascitur, prout scilicet aliquis vult malum alterius repelli. Unde in illis quæ secundùm rationem repelli non volumus, compassionem talem non habemus. Peccatores autem, quamdiu sunt in hoc mundo, in tali statu sunt quòd sine præjudicio divinæ justitiæ possunt in beatitudinem transferri à statu miseriæ et peccati. Et ideo compassio ad eos locum habet, et secundum electionem voluntatis (prout Deus, angeli, et beati eis compati dicuntur, eorum salutem volendo) et secundum passionem, sicut compatiuntur eis homines boni in statu viæ existentes. Sed in futuro non poterunt transferri à sua miseria. Unde ad eorum miserias non poterit esse compassio secundum electionem rectam. Et ideo beati qui erunt in gloria, nullam compassionem ad damnatos habebunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas tunc est compassionis principium, quando possumus ex charitate velle remotionem miseriæ alicujus. Sed sancti ex charitate hoc velle nonpossunt de damnatis, cùm divinæ justitiæ repugnet. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quòd Deus dicitur esse misericors, in quantum subvenit illis quos secundum ordinem sapientiæ et justitiæ suæ convenit à miseria liberari; non quòd damnatorum misereatur, nisi fortè puniendo citra condignum.

ARTICULUS III.

Utrùm beati lætentur de pœnis impiorum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd beati non lætentur de pœnis impiorum. Lætari enim de malo alterius ad odium pertinet. Sed beatis nullum erit odium. Ergo non lætabuntur de miseriis damnatorum.

2. Præterea, beati in patria erunt summè Deo conformes. Sed Deus non delectatur in pœnis nostris. Ergo nec beati delectabuntur pœnis damnatorum.

3. Præterea, illud quod est vituperabile in viatore, nullo modo cadit in comprehensorem. Sed in homine viatore maximè est culpabile quòd reficiatur aliorum pœnis, et maximè laudabile ut de pœnis doleat. Ergo beati nullo modo lætantur de pœnis damnatorum.

Sed contra est, quòd in *Psalm.* LVII, dicitur: « Lætabitur justus cùm viderit vindictam. »

Præterea, *Isai.*, ult.: « Erunt usque ad satietatem visionis omni carni. » Satietas autem refectionem mentis designat. Ergo beati gaudebunt de pœnis impiorum.

(Conclusio. — Sancti in regno cœlesti non gaudebunt per se de pœnis damnatorum, sed per accidens, contemplando in eis divinam justitiam, et suam ab eis liberationem.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest esse materia gaudii dupliciter: uno modo per se, quando scilicet de aliquo gaudetur in quantum hujusmodi; et sic sancti non lætabuntur de pœnis impiorum; alio modo per accidens, id est ratione alicujus adjuncti. Et hoc modo sancti de pœnis impiorum gaudebunt, considerando in eis divinæ justitiæ ordinem, et suam liberationem, de qua gaudebunt. Et sic divina justitia et sua liberatio erunt per se causa gaudii beatorum; sed pœnæ damnatorum, per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quòd lætari de malo alterius, in quantum hujusmodi, pertinet ad odium; non autem lætari de malo alterius ratione alicujus adjuncti. Sic autem aliquis de malo proprio quandoque lætatur; sicut cùm quis gaudet de propriis afflictionibus, secundùm quòd prosunt ei ad meritum vitæ, *Jacob*, I : « Omne gaudium existimate fratres, cùm in tentationes varias incideritis. »

Ad secundum dicendum, quòd quamvis Deus non delectetur in pœnis, in quantum hujusmodi, delectatur tamen in eis in quantum sunt per suam justitiam ordinatæ.

Ad tertium dicendum, quòd in viatore non est laudabile quòd delectetur de aliorum pœnis secundum se, est tamen laudabile si delectetur de eis in quantum habent aliquid boni annexum. Tamen alia ratio est de viatore et comprehensore : quia in viatore passiones frequenter insurgunt sine judicio rationis; (et tamen tales passiones interdum sunt laudabiles, secundùm quòd bonam dispositionem mentis indicant; sicut patet de verecundia et misericordia et pœnitentia de malo). Sed in comprehensoribus non potest esse passio, nisi judicium rationis consequens.

QUÆSTIO XCV VEL XCVI.

De dotibus beatorum, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de dotibus beatorum.

Circa quòd quæruntur quinque : 1° Utrùm beatis sint assignandæ aliquæ dotes. 2° Utrùm dos à beatitudine differat. 3° Utrùm Christo competat habere dotes. 4° Utrùm angelis. 5° Utrùm convenienter assignentur tres animæ dotes.

ARTICULUS I.

Utrùm sint ponendæ aliquæ dotes in hominibus beatis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non sint ponendæ aliquæ dotes in hominibus beatis. Dos enim, secundùm jura (1), « datur sponso ad sustinenda onera matrimonii. » Sed sancti non gerunt figuram sponsi, sed magis figuram sponsæ, in quantum sunt Ecclesiæ membra. Ergo eis dotes non dantur.

2. Præterea, dotes non dantur, secundùm jura, à parte sponsi, sed à parte sponsæ. Omnia autem dona beatitudinis dantur beatis à parte sponsi, scilicet Christi, *Jac.*, I : « Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens à Patre luminum, etc. » Ergo hujusmodi dona quæ beatis dantur, non sunt *dotes* appellanda.

3. Præterea, in matrimonio carnali dantur dotes ad faciliùs toleranda onera matrimonii. Sed in matrimonio spirituali non sunt aliqua onera, maximè secundùm statum Ecclesiæ triumphantis. Ergo non sunt ibi aliquæ dotes assignandæ.

4. Præterea, dotes non dantur nisi causâ matrimonii. Sed matrimonium spirituale contrahitur cum Christo per fidem, secundum statum Ecclesiæ militantis. Ergo eadem ratione, si beatis aliquæ dotes conveniant, conveniunt etiam sanctis existentibus in via. Sed istis non conveniunt. Ergo nec beatis.

5. Præterea, dotes ad bona exteriora pertinent, quæ dicuntur *bona fortunæ*. Sed præmia beatorum erunt de interioribus bonis. Ergo non debent *dotes* nominari.

Sed contra, *Ephes.*, V, dicitur : « Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia. » Ex quo habetur quòd spirituale matrimonium per carnale significatur. Sed in carnali matrimonio sponsa dotata traducitur in domum sponsi. Ergo, cùm sancti in domum Christi traducantur, cùm beatificantur, videtur quòd aliquibus dotibus dotentur.

(1) Sic enim Lege *Pro oneribus*, et Lege *Dotis fructus*, et in similibus aliis videre est, quæ lib. IX, cap. 18, § 12, in *Syntagmate Juris* referuntur.

Præterea, dotes in matrimonio corporali assignantur ad matrimonii solatium. Sed matrimonium spirituale delectabilius est quàm corporale. Ergo ei sunt dotes maximè assignandæ.

Præterea, ornamenta sponsarum ad dotem pertinent. Sed sancti ornati in gloriam traducuntur, ut dicitur *Isa.*, LXI: « Induit me vestimentis salutis, quasi sponsam ornatam monilibus suis. « Ergo sancti in patria dotes habent.

(CONCLUSIO. — Aliquibus donis, quæ à Theologis *dotes* appellantur, ornabuntur beati in paradiso.)

Respondeo dicendum, quòd absque dubio beatis, quando in gloriam transferuntur, aliqua dona divinitus dantur ad eorum ornatum. Et hi ornatus à Magistris *dotes* sunt nominati. Unde datur quædam definitio de dote de qua nunc loquimur, talis (1) : « Dos est perpetuus animæ et corporis ornatus, vitæ sufficiens, in æterna beatitudine jugiter perseverans. » Et sumitur hæc descriptio ad similitudinem dotis corporalis, per quam sponsa ornatur, et providetur viro unde possit sufficienter sponsam et liberos nutrire; et tamen inamissibiliter dos conservatur sponsæ, ut ad eam separato matrimonio revertatur. Sed de ratione nominis, diversi diversimodè opinantur. Quidam enim dicunt quòd *dos* non accipitur ex aliqua similitudine ad matrimonium corporale; sed secundùm modum loquendi, quo omnem perfectionem seu ornatum cujuscumque hominis, *dotem* nominamus; sicut aliquis dicitur esse dotatus scientiâ, qui scientiâ pollet. Et sic Ovidius usus est nomine dotis dicens, *et quaoumque potes dote placere, placeto*. Sed hoc non videtur usquequaque conveniens; quia quandocumque aliquod nomen est impositum ad aliquid principaliter significandum, non consuevit ad alia transferri, nisi secundùm aliquam similitudinem. Unde, cùm secundùm primam institutionem nominis *dos* ad carnale matrimonium pertineat, oportet quòd in qualibet alia acceptione attendatur aliqua similitudo ad principale significatum. Et ideo alii dicunt quòd secundùm hoc similitudo attenditur quòd *dos* propriè

(1) Quis ante S. Thomam sic definiat non occurrit, nec aliunde quàm ex ipso et Paludano *Lexicon theologicum* refert.

dicitur donum quod in matrimonio corporali datur sponsæ ex parte sponsi, quando introducitur in domum sponsi, ad ornatum sponsæ pertinens. Quod patet ex hoc quod dixit Sichem Jacob et filiis ejus, *Gen.*, XXXIV : « Augete dotem, et munera postulate; » et *Exod.*, XXI : « Si seduxerit quis virginem dormieritque cum ea, dotabit eam, et accipiet eam uxorem. » Unde et ornatus qui à Christo sanctis exhibetur, quando traducuntur in domum gloriæ, *dos* nominatur. Sed hoc manifestè est contra id quòd juristæ dicunt, ad quos pertinet de his tractare (1). Dicunt enim quòd *dos* propriè est « quædam datio ex parte mulieris facta his qui sunt ex parte viri, pro onere matrimonii, quod sustinet vir. » Sed illud quod sponsus dat sponsæ, vocatur *donatio propter nuptias*. Et secundùm hunc modum accipitur *dos*, III. *Reg.*, IX, ubi dicitur quòd « Pharao rex Ægypti cepit Gazer, et dedit eam in dotem filiæ suæ uxori Salomonis. » Nec contra hoc faciunt auctoritates inductæ; quamvis enim dotes à parente puellæ consueverint assignari, tamen quandoque contingit quòd sponsus vel pater sponsi assignet dotes vice patris puellæ. Quod contingit dupliciter : vel præ nimio affectu ad sponsam; sicut fuit de Hemor patre Sichem, qui voluit assignare dotem quam debebat accipere, propter vehementem amorem filii sui ad puellam. Vel hoc fit in pœnam sponsi, ut virgini à se corruptæ dotem de suo assignet, quam pater puellæ debuerat assignare. Et in hoc casu loquitur Moyses in auctoritate inductâ. Et ideo, secundùm alios, dicendum est quòd dos in matrimonio corporali propriè dicitur illud « quod datur ab his qui sunt ex parte mulieris, his qui sunt ex parte viri, ad sustentanda onera matrimonii, » ut dictum est. Sed tunc remanet difficultas, quomodo hæc significatio possit aptari ad propositum, cùm ornatus qui sunt in beatitudine, dentur sponsæ spirituali à patre sponsi. Quod manifestabitur respondendo ad argumenta.

(1) Quippe in *Syntagmate Juris*, lib. VIII, cap. 8, num. 18 et 23, dicuntur dona sponsi, vel ornamenta sponsæ appellari potiùs *donatio ante nuptias*, vel desumpto à Græcis vocabulo *antipherna*, quòd *vice dotis* reciproco affectu dentur. Dotem enim appellant Græci φρίνν, etc.

Ad primum ergo dicendum, quòd dotes quamvis assignentur sponso in carnali matrimonio ad usum, tamen proprietas et dominium pertinet ad sponsam. Quod patet ex hoc quòd soluto matrimonio dos remanet sponsæ secundùm jura, (ut jam priùs). Et sic etiam in matrimonio spirituali, ipsi ornatus qui sponsæ spirituali dantur (scilicet Ecclesiæ in membris suis) sunt quidem ipsius sponsi in quantum ad ejus gloriam et honorem cedunt, sed sponsæ in quantum per eas ornatur.

Ad secundum dicendum, quòd pater sponsi (scilicet Christi) est sola persona Patris; pater autem sponsæ est tota Trinitas, effectus enim in creaturis ad totam Trinitatem pertinet. Unde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio, propriè loquendo, magis dantur à patre sponsæ, quàm à patre sponsi. Sed tamen hæc collatio quamvis ab omnibus personis fiat, singulis personis potest appropriari per aliquem modum: Personæ quidem Patris ut danti, quia in ipso est auctoritas; ei etiam paternitas respectu creaturæ appropriatur, ut sic idem sit pater sponsi et sponsæ. Filio verò appropriatur in quantum propter ipsum et per ipsum dantur; sed Spiritui sancto, in quantum in ipso et secundùm ipsum dantur; amor enim est omnis dationis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd dotibus per se convenit illud quod per dotes efficitur, scilicet solatium matrimonii; sed per accidens illud quod per eas removetur, scilicet onus matrimonii, quod per eas levatur; sicut gratiæ convenit per se, facere justum, sed per accidens, quòd de impio faciat justum. Quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa jucunditas. Et ad hanc perficiendam jucunditatem dotes sponsæ conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso conjungatur.

Ad quartum dicendum, quòd dotes non consueverunt assignari sponsæ quando desponsatur; sed quando in domum sponsi traducitur, ut præsentialiter sponsum habeat. Quamdiu autem in hac vita sumus, *peregrinamur à Domino*, II. *Cor.*, V. Et ideo dona quæ sanctis in hac vita conferuntur, non dicuntur *dotes;* sed illa quæ conferuntur eis, quando transferuntur in gloriam, in qua sponso præsentialiter perfruuntur.

Ad quintum dicendum, quòd in spirituali matrimonio interior decor requiritur; unde dicitur in *Psalm.* XLIV : « Omnis gloria ejus filiæ regis ab intus, etc. » Sed in matrimonio corporali requiritur decor exterior. Unde non oportet quòd dotes hujusmodi assignentur in matrimonio spirituali, sicut assignantur in corporali.

ARTICULUS II.

Utrùm dos sit idem quod beatitudo.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd dos sit idem quod beatitudo. Ut enim ex definitione dotis prædicta patet, « dos est ornatus corporis et animæ, in æterna beatitudine jugiter perseverans. » Sed beatitudo animæ est quidam ornatus ejus. Ergo beatitudo est dos.

2. Præterea, dos dicitur illud per quod sponsa delectabiliter sponso conjungitur. Sed in spirituali matrimonio beatitudo est hujusmodi. Ergo beatitudo est dos.

3. Præterea, visio, secundum Augustinum, est tota substantia beatitudinis. Sed visio ponitur una de dotibus. Ergo beatitudo est dos.

4. Præterea, fruitio beatum facit. Fruitio autem est dos. Ergo dos facit beatum; et sic est beatitudo.

5. Præterea, secundùm Boëtium libro III. *De Consol.* Prosâ, II, « beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. » Sed status beatorum perficitur ex dotibus. Ergo dotes sunt beatitudinis partes.

Sed contra, dos datur sine meritis. Sed beatitudo non datur, sed redditur pro meritis. Ergo beatitudo non est dos.

Præterea, beatitudo est una tantùm. Dotes verò sunt plures. Ergo beatitudo non est dos.

Præterea, « beatitudo inest homini secundùm id quod est potissimum in eo, » ut dicitur in I. *Ethic.* (1). Sed dos etiam

(1) Cap. quidem 4, græco-lat., implicitè dumtaxat, vel cap. 7 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 7; sed expressiùs lib. X, cap. 7, græco-lat., vel 11 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 11.

in corpore ponitur. Ergo *dos* et *beatitudo* non sunt idem.

(Conclusio. — Cùm beatitudo in operatione quadam consistat, dos verò sit potiùs qualitas vel dispositio quædam, illa realiter inter se differre certum est.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd beatitudo et dos sunt idem re, sed differunt ratione; quia dos respicit spirituale matrimonium, quod est inter Christum et animam, non autem beatitudo. Sed hoc non potest esse (ut videtur) cùm beatitudo in operatione consistat; dos autem non sit operatio, sed magis sit qualitas vel dispositio quædam. Et ideo, secùndùm alios, dicendum est quòd beatitudo et dos etiam realiter differunt; ut *beatitudo* dicatur ipsa operatio perfecta qua anima beata Deo conjungitur; sed *dotes* dicantur habitus vel dispositiones vel quæcumque aliæ qualitates, quæ ordinantur ad hujusmodi perfectam operationem; ut sic dotes ordinentur ad beatitudinem magis quàm sint in beatitudine ut partes ejus.

Ad primum ergo dicendum, quòd *beatitudo*, propriè loquendo, non est animæ ornatus, sed est aliquid quòd ex ornatu animæ provenit, cùm sit operatio quædam, *ornatus* verò dicitur aliquis decor ipsius beati.

Ad secundum dicendum, quòd *beatitudo* non ordinatur ad conjunctionem, sed est ipsa conjunctio animæ cum Christo, quæ est per operationem; sed *dotes* sunt dona disponentia ad hujusmodi conjunctionem.

Ad tertium dicendum, quòd *visio* dupliciter potest accipi: uno modo, actualiter, id est pro ipso actu visionis; et sic visio non est dos, sed est ipsa beatitudo. Alio modo potest accipi habitualiter, id est pro habitu à quo talis operatio elicitur, sive pro ipsa gloriæ claritate, qua anima divinitus illustratur ad Deum videndum. Et sic est *dos* et principium beatitudinis, non autem est ipsa beatitudo.

Et similiter dicendum Ad quartum, de fruitione.

Ad quintum dicendum, quòd beatitudo colligit omnia bona, non quasi partes essentiæ beatitudinis, sed quasi aliquo modo ad beatitudinem ordinata (1), ut suprà dictum est (in corp.)

(1) Non per modum antecedentis vel prævіæ dispositionis

ARTICULUS III.

Utrùm competat Christo habere dotes.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd Christo competat habere dotes. Sancti enim Christo per gloriam conformabuntur; unde dicitur *Philipp.*, III : « Qui reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ. » Ergo etiam Christus dotes habet.

2. Præterea, in spirituali matrimonio assignantur dotes ad similitudinem matrimonii corporalis, sed in Christo invenitur quoddam matrimonium spirituale, quod est sibi singulare, scilicet duarum naturarum in una persona; secundùm quod dicitur natura humana in seipso esse desponsata à Verbo, ut patet ex Glossa super illud *Psalm.* XVIII : « In sole posuit tabernaculum, etc., » et *Apocal.*, XXI : « Ecce tabernaculum Dei cum hominibus. » Ergo et Christo competit habere dotes.

3. Præterea, ut dicit Augustinus lib. III. *De Doctrina Christiana*, cap. 31, « Christus, secundùm regulam Ticonii, propter unitatem corporis mystici, quæ est inter caput et membra, nominat se etiam sponsam, et non solùm sponsum, » ut patet *Isai.*, LXI : « Quasi sponsum decoratum corona, et quasi sponsam ornatam monilibus suis. » Cùm ergo sponsæ debeantur dotes, oportet (ut videtur), in Christo dotes ponere.

4. Præterea, omnibus membris Ecclesiæ debetur dos, cùm Ecclesia sit sponsa. Sed Christus est Ecclesiæ membrum; ut patet I. *Cor.*, XII : « Vos estis corpus Christi et membra de membro; » Glossa id est, *de Christo*. Ergo Christo debentur dotes.

ad eam consequendam, sed ex adjuncto et per modum perfectionis concomitantis eam jam habitam, vel conferentis immediatè ac proximè ad eam actu eliciendam, sicut mox dictum de visione sive gloriæ claritate, quod beatitudinis principium sit; ac de aliis bonis quorum congregatione constat, patet quòd sint ejus effectus, etc.

5. Præterea, Christus habet perfectam visionem, fruitionem, et delectationem. Hæc autem ponuntur dotes. Ergo, etc.

Sed contra, inter sponsum et sponsam exigitur distinctio personarum. Sed in Christo non est aliquid personaliter distinctum à Filio Dei, qui est sponsus; ut patet *Joan.*, III : « Qui habet sponsam, sponsus est. » Ergo cùm dotes sponsæ assignentur, vel pro sponsa, videtur quod Christo non competat habere dotes.

Præterea, non est ejusdem dare dotes et recipere. Sed Christus est qui dat dotes spirituales. Ergo Christo non competit dotes habere.

(Conclusio. — Vel omnino non convenit Christo ratio dotis, vel non ita propriè sicut aliis sanctis; ea tamen quæ *dotes* dicuntur, excellentissimè illi conveniunt.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd in Christo est triplex unio : una, quæ dicitur *consentanea*, qua unitur Deo per connexionem amoris. Alia *dignativa*, qua humana natura unitur divinæ; tertia, qua ipse Christus unitur Ecclesiæ. Dicunt ergo quòd secundùm duas primas uniones competit Christo habere dotes sub ratione dotis; sed quantum ad tertiam convenit ei id quod est dos, excellentissimè, non tamen sub ratione dotis; quia in tali conjunctione Christus est ut sponsus, sed Ecclesia ut sponsa, dos autem datur sponsæ quantum ad proprietatem et dominium, quamvis detur sponso ad usum. Sed hoc non videtur esse conveniens. In illa enim conjunctione qua Christus unitur Patri per consensum amoris, etiam in quantum est Deus, non dicitur aliquod matrimonium esse; quia non est ibi aliqua subjectio, quam oportet esse sponsæ ad sponsum. Similiter etiam nec in conjunctione humanæ naturæ ad divinam, quæ est in unione personæ, vel etiam per conformitatem voluntatis, potest esse propria ratio dotis, propter tria : Primò, quia exigitur conformitas naturæ inter sponsum et sponsam in matrimonio illo in quo dantur dotes; et hoc deficit in conjunctione humanæ naturæ ad divinam. Secundò, quia exigitur ibi distinctio personarum, humana autem natura non est personaliter distincta à Verbo. Tertiò, quia dos datur quando sponsa de novo traducitur in domum sponsi, et sic

videtur ad sponsam pertinere, quæ de non conjuncta fit conjuncta; humana autem natura, quæ est assumpta in unitatem personæ à Verbo, nunquam fuit quin esset perfectè conjuncta. Unde secundùm alios est dicendum, quòd vel omnino non convenit Christo ratio dotis, vel non ita propriè sicut aliis sanctis; ea tamen quæ *dotes* dicuntur, excellentissimè ei conveniunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd conformatio illa est intelligenda secundùm id quod est *dos*, et non secundùm rationem *dotis*, quæ sit in Christo; non enim oportet quòd illud in quo Christo conformamur, sit eodem modo in Christo et in nobis.

Ad secundum dicendum, quòd natura humana non propriè dicitur esse sponsa in conjunctione illa qua Verbo conjungitur, càm non servetur ibi personarum distinctio, quæ inter sponsum et sponsam requiritur; sed quòd quandoque dicatur desponsata humana natura, secundùm quod Verbo conjuncta est, hoc est in quantum habet aliquem actum sponsæ, quia scilicet inseparabiliter conjungitur, et quia in illa conjunctione humana natura est Verbo inferior, et per Verbum regitur, sicut sponsa per sponsum.

Ad tertium dicendum, quòd hoc quod aliquando dicitur Christus *sponsa*, non est quia ipse verè sit sponsa, sed in quantum sibi assumit personam sponsæ suæ, scilicet Ecclesiæ, quæ est ei spiritualiter conjuncta. Unde nihil prohibet quin per illum modum loquendi possit dici habere dotes, non quòd ipse habeat, sed quia Ecclesia habet.

Ad quartum dicendum, quòd nomen *Ecclesiæ* dupliciter accipitur: quandoque enim nominat tantummodo corpus quod Christo conjungitur sicut capiti; et sic tantùm Ecclesia habet rationem sponsæ; sic verò Christus non est Ecclesiæ membrum, sed est caput influens omnibus Ecclesiæ membris. Alio modo accipitur Ecclesia secundùm quod nominat caput et membra conjuncta; et sic Christus dicitur membrum Ecclesiæ, in quantum habet distinctum officium ab omnibus aliis, scilicet influere aliis vitam. Quamvis non multùm propriè dicatur membrum. Quia membrum importat partialitatem quamdam; in Christo autem bonum spirituale non est parti-

culatum, sed est totaliter et integrum. Unde ipse est totum Ecclesiæ bonum, nec est aliquid majus ipso, et alius quàm ipse solus. Sic autem loquendo de Ecclesia, *Ecclesia* non solùm nominat sponsam, sed sponsum et sponsam, prout per conjunctionem spiritualem est ex eis unum effectum. Unde, licet Christus aliquo modo dicatur *membrum Ecclesiæ*, nullo tamen modo potest dici *membrum sponsæ* (1). Et sic ei non convenit ratio dotis.

Ad quintum dicendum, quòd in processu illo est fallacia accidentis; non enim illa Christo conveniunt secundùm quòd habent rationem dotis.

ARTICULUS IV.

Utrùm angeli habeant dotes.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd angeli habeant dotes. Quia super illud *Cant.*, VI : « Una est columba mea, » dicit Glossa : « Una est Ecclesia in hominibus et angelis. » Sed Ecclesia est sponsa; et sic membris Ecclesiæ convenit habere dotes. Ergo angeli dotes habent.

2. Præterea, *Luc.*, XII, super illud : « Et vos similes hominibus expectantibus dominum suum, quando revertatur à nuptiis; » dicit Glossa : « Ad nuptias Dominus ivit, cùm

(1) Nec verò verba illa, *membra de membro*, necesse est sic intelligi; nam Græci quidem legunt non ἐκ μέλους, quod significat *membrum*, sed ἐκ μέρους, quod significat *partem*, quasi *membra ex parte;* ut non soli quibus hæc scribebantur, sed qui per totum orbem crediderunt, indicarentur esse membra Christi, sicut in eum locum Theodoretus, et similiter Chrysostomus Homil. XXXII notat. Latini autem passim etsi *membra de membro* legunt, intelligunt nihilominus ita dici propter dependentiam ab invicem, et potissimùm subditorum omnium à prælatis, ut in eumdem locum interpretatur Haymo, ad similitudinem corporis naturalis in quo singula membra ex aliis vicissim pendent et quodammodo derivantur; vel (quod in idem redit) propter mutuum nexum quo ad invicem ordinantur, ut commentatur ibi S. Thomas, tametsi de Christo et de Paulo explicari præmittit.

post resurrectionem novus homo angelorum multitudinem sibi copulavit. » Ergo angelorum multitudo est sponsa Christi. Et sic angelis competunt dotes.

3. Præterea, spirituale matrimonium in spirituali conjunctione consistit. Sed spiritualis conjunctio non est minor inter angelos et Deum, quàm inter homines beatos et Deum. Ergo cùm dotes de quibus nunc agimus, ratione spiritualis matrimonii assignentur, videtur quòd angelis conveniant dotes.

4. Præterea, spirituale matrimonium requirit spiritualem sponsum et spiritualem sponsam. Sed Christo, in quantum est summus spiritus, magis sunt conformes in natura angeli quàm homines. Ergo magis potest esse spirituale matrimonium angelorum ad Christum quàm hominum.

5. Præterea, major convenientia exigitur inter caput et membra, quam inter sponsum et sponsam. Sed conformitas quæ est inter Christum et angelos, sufficit ad hoc quòd Christus dicatur caput angelorum. Ergo eadem ratione sufficit ad hoc quòd dicatur sponsus respectu eorum.

Sed contra : Origenes *super Cantica* (Homil. 2), distinguit quatuor personas; scilicet « sponsum et sponsam, et adolescentulas et sodales sponsi; » et dicit quòd « angeli sunt sodales sponsi. » Cùm ergo dotes non debeantur nisi sponsæ, videtur quòd angelis dotes non conveniant.

Præterea, Christus desponsavit sibi Ecclesiam per incarnationem et passionem; unde figuratur per hoc quod dicitur *Exod.*, IV : « Sponsus sanguinum tu mihi es. » Sed Christus per passionem et incarnationem non aliter fuit conjunctus angelis quàm priùs erat. Ergo angeli non pertinent ad Ecclesiam secundùm quod Ecclesia dicitur sponsa. Ergo angelis non conveniunt dotes.

(Conclusio. — Cùm inter sponsum et sponsam naturæ conformitas requiratur, et Christus neque secundùm unitatem speciei, neque secundùm naturam humanam angelis sit conformis, *dotis* ratio non tam propriè angelis quàm hominibus convenit.)

Respondeo dicendum, quòd ea quæ ad dotes animæ pertinent, non est dubium angelis sicut et hominibus convenire; sed secundum rationem *dotis* non ita eis, sicut hominibus,

conveniunt; eo quod non ita propriè convenit angelis ratio sponsæ, sicut hominibus. Exigitur enim inter sponsum te sponsam naturæ conformitas, ut scilicet sint ejusdem speciei. Hoc autem modo homines cum Christo conveniunt, in quantum naturam humanam assumpsit; per quam assumptionem factus est conformis in natura speciei humanæ omnibus hominibus. Angelis autem non est conformis secundùm unitatem speciei, neque secundùm naturam divinam, neque secundùm humanam. Et ideo ratio *dotis* non ita propriè convenit angelis sicut hominibus. Cùm tamen in his quæ metaphoricè dicuntur, non requiratur similitudo quantum ad omnia, non potest ex aliqua dissimilitudine concludi quòd metaphoricè aliquid de aliquo non prædicetur. Et sic ex ratione inductâ non potest simpliciter haberi quòd angelis dotes non conveniant, sed solùm quòd non ita propriè sicut hominibus, ratione dissimilitudinis prædictæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis angeli pertineant ad unitatem Ecclesiæ, non tamen sunt membra Ecclesiæ, secundùm quod Ecclesia dicitur sponsa per conformitatem naturæ; et sic non convenit eis propriè habere dotes.

Ad secundum dicendum, quòd desponsatio illa largè accipitur pro unione quæ non habet conformitatem naturæ in specie; et sic etiam nihil prohibet, largè accipendo *dotes*, ponere dotes in angelis.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis in matrimonio spirituali non sit nisi conjunctio spiritualis, tamen illos qui conjunguntur ad perfectam matrimonii rationem, oportet in specie naturæ convenire; et propter hoc *desponsatio* propriè ad angelos non pertinet.

Ad quartum dicendum, quòd illa conformatio qua Angeli conformantur Christo in quantum est Deus, non est talis quæ sufficiat ad perfectam rationem matrimonii, cùm non si secundùm convenientiam in specie; sed magis adhuc remanet infinita distantia.

Ad quintum dicendum, quòd nec etiam Christus propriè dicitur caput angelorum, secundùm illam rationem qua caput requirit conformitatem naturæ ad membrum; tamen sciendum quòd licet caput et alia membra sint partes individui

unius speciei, si tamen unumquodque per se consideretur, non est cum alio ejusdem speciei; manus enim habet aliam speciem partis à capite. Unde, loquendo de membris secundùm se, non requiritur inter ea alia convenientia quàm proportionis, ut unum ab alio accipiat, et unum alii subaerviat. Et sic convenientia quæ est inter Deum et angelos, magis sufficit ad rationem capitis quàm ad rationem sponsi.

ARTICULUS V.

Utrùm convenienter ponantur tres animæ dotes.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter ponantur tres animæ dotes; scilicet, *visio*, *dilectio*, et *fruitio*. Anima enim conjungitur Deo secundùm mentem, in qua est imago Trinitatis secundùm memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sed *dilectio* ad voluntatem pertinet, *visio* ad intelligentiam. Ergo debet aliquid poni quod memoriæ respondeat, cùm *fruitio* non pertineat ad memoriam, sed magis ad voluntatem.

2. Præterea, dotes beatitudinis dicuntur respondere virtutibus viæ, quibus Deo conjungimur; quæ sunt fides, spes et charitas, quibus est ipse Deus objectum. Sed *dilectio* respondet charitati, *visio* autem fidei. Ergo deberet aliquid poni quod pertineret ad spem, cùm *fruitio* magis pertineat ad charitatem.

3. Præterea, Deo non fruimur nisi per dilectionem et visionem; illis enim dicimur frui, quæ diligimus propter se, ut patet per Augustinum in lib. I. *De Doctrina Christiana*, cap. 4. Ergo *fruitio* non debet poni alia dos à dilectione.

4. Præterea, ad perfectionem beatitudinis requiritur comprehensio, I. *Cor.*, IX : « Sic currite ut comprehendatis. » Ergo deberet adhuc quarta dos poni.

5. Præterea, Anselmus lib. *De similitudinibus*, cap. 48, dicit quòd hæc pertinent ad beatitudinem animæ, « sapientia, amicitia, concordia, potestas, honor, securitas, gaudium. » Et sic videntur prædictæ dotes inconvenienter assignari.

6. Præterea, Augustinus in fine *De Civitate Dei*, dicit quòd « Deus in illa beatitudine sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. » Ergo laus præassignatis dotibus annumerari debet.

7. Præterea, Boëtius ponit quinque ad beatitudinem pertinentia in III. *De Consolat.*, quæ sunt hæc : *sufficientia*, quam promittunt divitiæ; *jucunditas*, quam promittit voluptas; *celebritas*, quam promittit fama; *securitas*, quam promittit potentia; *reverentia*, quam promittit dignitas. Et sic videtur quòd ista potiùs deberent assignari *dotes* quàm prædicta.

(Conclusio. — Convenienter tres assignatæ sunt animæ dotes, scilicet, visio, quæ fidei, comprehensio, quæ spei, fruitio, quæ charitati respondet.)

Respondeo dicendum, quòd ab omnibus communiter tres ponuntur animæ dotes, diversimodè tamen : quidam enim dicunt quòd tres animæ dotes sunt, *visio, dilectio et fruitio;* quidam verò dicunt quòd sunt *visio, fruitio et comprehensio;* quidam verò quòd sunt *visio, delectatio et comprehensio.* Omnes tamen hæ assignationes reducuntur in idem, et eodem modo earum numerus assignatur. Dictum enim est (art. 2), quòd *dos* est aliquid animæ inhærens, per quod ordinatur (1) ad operationem in qua consistit beatitudo. In qua quidem operatione duo requiruntur; scilicet ipsa substantia operationis, quæ est *visio;* et perfectio ejus, quæ est *delectatio;* oportet enim beatitudinem esse operationem perfectam. Visio autem aliqua est delectabilis dupliciter : uno modo, ex parte objecti, in quantum id quod videtur, est delectabile; alio modo, ex parte visionis, in quantum ipsum *videre* delectabile est; sicut delectamur in cognoscendo mala, quamvis mala nos non delectent. Et quia operatio illa in qua ultima beatitudo consistit, debet esse perfectissima, ideo requiritur quòd visio illa sit utroque modo delectabilis. Ad hoc

(1) Immediatè, ut principium ejus, ad eam actu eliciendam formaliter concurrens, juxta sensum jam priùs explicatum. Quòd autem ejusmodi operatio ad quam ordinatur dos, et in quo beatitudo consistit, non alia esse debeat quàm per-

autem quòd visio illa sit delectabilis ex parte visionis, requiritur quòd sit facta connaturalis videnti per aliquem habitum. Sed ad hoc quod sit delectabilis ex parte visibilis, requiruntur duo, scilicet quod ipsum visibile sit conveniens, et quod sit conjunctum. Sic ergo, ad delectabilitatem visionis ex parte sui, requiritur habitus qui visionem eliciat. Et sic est una dos quæ dicitur ab omnibus *visio*. Sed ex parte visibilis requiruntur duo : scilicet, convenientia, quæ est per affectum; et quantum ad hoc ponitur à quibusdam dos, *dilectio*, et à quibusdam *fruitio*, secundum quod fruitio ad affectum pertinet; illud enim quòd summè diligimus, convenientissimum æstimamus. Requiritur etiam ex parte visibilis, conjunctio ; et sic ponitur à quibusdam *comprehensio*, quæ nihil aliud est quam in præsentia Deum habere, et in seipso tenere; sed secundum alios ponitur *fruitio*, prout est non spei (sicut est in via), sed jam rei, sicut est in patria. Et sic dotes tres respondent tribus virtutibus theologicis; scilicet *visio*, fidei; spei verò, *comprehensio*, vel *fruitio* secundum unam acceptionem; charitati verò, *dilectio*, vel *fruitio* secundum assignationem aliam. Fruitio enim perfecta, qualis in patria habebitur, includit in se et *dilectionem*, et *comprehensionem*. Et ideo à quibusdam accipitur pro uno, à quibusdam verò pro alio. Quidam verò attribuunt has tres dotes tribus animæ viribus : *visionem*, scilicet rationali; *dilectionem*, concupiscibili, *fruitionem*, verò, irascibili, in quantum talis fruitio est per quamdam victoriam adepta. Sed hoc non propriè dicitur; quia irascibilis et concupiscibilis non sunt in parte intellectiva, sed in parte sensitiva; dotes autem animæ ponuntur in ipsa mente.

Ad primum ergo dicendum, quòd memoria et intelligentia non habent nisi unam operationem; quia vel ipsa intelligentia est operatio memoriæ, vel, si intelligentia dicatur esse potentia quædam, memoria non exit in operationem, nisi mediante intelligentiâ, quia memoriæ est notitiam tenere. Unde

fecta operatio, sicut hîc subjungitur, satis apertè per se patet, ac suo loco I, II, ostensum est, cùm ex professo de beatitudine ageretur.

etiam memoriæ et intelligentiæ non respondet nisi unus habitus, scilicet notitia; et ideo utrique respondet una tantùm dos, scilicet *visio*.

Ad secundum dicendum, quòd *fruitio* respondet spei, in quantum includit comprehensionem, quæ spei succedet. Quod enim speratur, nondum habetur. Et ideo spes quodammodo affligit (1), propter distantiam amati. Et propter hoc in patria non remanebit, sed succedet ei *comprehensio*.

Ad tertium dicendum, quòd *fruitio*, secundum quod *comprehensionem* includit, distinguitur à visione et dilectione, alio tamen modo quàm dilectio à visione. *Dilectio* enim et *visio* diversos habitus nominant, quorum unus pertinet ad intellectum, alter verò ad affectum. Sed *comprehensio*, vel *fruitio* secundum quod ponitur pro *comprehensione*, non importat alium habitum ab illis duobus; sed importat remotionem impedimentorum, ex quibus efficiebatur ut non posset mens Deo præsentialiter conjungi. Et hoc quidem fit per hoc quod ipse habitus gloriæ animam ab omni defectu liberat; sicut quòd facit eam sufficientem ad cognoscendum sine phantasmatibus, et ad prædominandum corpori, et ad alia hujusmodi, per quæ excluduntur impedimenta quibus fit ut nunc peregrinemur à Domino.

Ad quartum patet responsio ex dictis.

Ad quintum dicendum, quòd propriè dotes sunt immediata principia illius operationis in qua perfecta beatitudo consistit, per quam anima Christo conjungitur. Illa autem quæ Anselmus enumerat, non sunt hujusmodi; sed sunt qualitercumque beatitudinem concomitantia vel consequentia, non solùm in comparatione ad sponsum, ad quem sola *sapientia* inter enumerata ab eo pertinet, sed etiam in comparatione ad alios; vel pares, ad quos pertinet *amicitia* quantum ad unionem affectuum, et *concordia* quantum ad consensum in agendis; vel inferiores, ad quos pertinet *potestas*, secundùm quòd à

(1) Spes nempe quæ differtur, sicut *Proverb.*, XIII, vers. 12, videre est; nam alioqui exhilarat, secundùm illud *ad Rom.*, XII, 12: *Spe gaudentes*, et *ad Rom.*, XV, 13: *Deus autem spei repleat vos omni gaudio, etc.*

superioribus inferiora disponuntur, et *honor*, secundùm id quòd superioribus ab inferioribus exhibetur; et etiam per comparationem ad seipsum, ad quod pertinet *securitas*, quantum ad remotionem mali, et *gaudium*, quantum ad adeptionem boni.

Ad sextum dicendum, quòd *laus* quæ ab Augustino ponitur tertium eorum quæ in patria erunt, non est dispositio ad beatitudinem, sed magis ad beatitudinem consequens; ex hoc enim ipso quod anima Deo conjungitur, in quo beatitudo consistit, sequitur quòd in laudem prorumpat. Unde laus non habet rationem *dotis*.

Ad septimum dicendum, quòd illa quinque supradicta quæ enumerat Boëtius, sunt quædam beatitudinis conditiones, non autem dispositiones ad beatitudinem vel beatitudinis actus; eo quòd beatitudo, ratione suæ perfectionis, sola et singulariter habet per seipsam quidquid ab hominibus in diversis rebus quæritur, ut patet etiam per Philosophum in I et X. *Ethic.* Et secundùm hoc ostendit Boëtius illa quinque in vera beatitudine esse. Quia hæc sunt quæ ab hominibus in felicitate temporali quæruntur; quæ vel pertinent ad immunitatem à malo, sicut est *securitas*; vel ad consecutionem boni convenientis, sicut *jucunditas*; vel perfecti, sicut *sufficientia*; vel ad manifestationem boni, sicut *celebritas*, in quantum bonum unius est in notitia multorum; et *reverentia*, in quantum illius notitiæ vel boni signum, aliquod exhibetur; reverentia enim consistit in exhibitione honoris, qui est testimonium virtutis. Unde patet quòd ista quinque non debent dici *dotes*, sed quædam beatitudinis conditiones.

QUÆSTIO XCVI VEL XCVII.

De aureolis, in tredecim articulos divisa.

Consequenter considerandum est de aureolis.

Circa quod quæruntur tredecim : 1° Utrùm aureola differat à præmio essentiali. 2° Utrùm differat à fructu. 3° Utrùm fructus soli virtuti continentiæ debeatur. 4° Utrùm convenienter assignentur tres fructus tribus partibus continentiæ. 5° Utrùm virginibus debeatur aureola. 6° Utrùm debeatur martyribus. 7° Utrùm debeatur doctoribus. 8° Utrùm Christo debeatur. 9° Utrùm angelis. 10° Utrùm corpori humano debeatur. 11° Utrùm convenienter tres aureolæ assignentur. 12° Utrùm aureola Virginum sit potissima. 13° Utrùm unus alio intensiùs eamdem aureolam habeat.

ARTICULUS I.

Utrum aureolæ sint aliud à præmio essentiali, quod aurea *dicitur.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd aureola non sit aliquod aliud præmium à præmio essentiali, quod *aurea* dicitur. Præmium enim essentiale est ipsa beatitudo. Sed beatitudo, secundùm Boëtium, est « status omnium bonorum congregatione perfectus. » Ergo præmium essentiale includit omne bonum quod habetur in patria ; et sic *aureola* includitur in *aurea*.

2. Præterea, *magis* et *minus* non diversificant speciem. Sed illi qui servant consilia et præcepta, magis præmiantur quàm illi servant præcepta tantùm; nec in aliquo præmium eorum videtur differre, nisi quòd unum est altero majus. Cùm ergo *aureola* nominet præmium quod debetur operibus perfectionis, videtur quòd *aureola* non dicat aliquid distinctum ab *aurea*.

3. Præterea, præmium respondet merito. Sed radix totius

meriti est charitas. Cùm ergo charitati respondeat *aurea*, videtur quòd in patria non erit aliquod præmium ab *aurea* distinctum.

4. Præterea, omnes homines beati assumuntur ad angelorum ordines, ut dicit Gregorius Homil. XXXIV, *in Evang.* Sed in angelis « licèt quædam data sint quibusdam excellenter, nihil tamen ibi possidetur singulariter; omnia enim in omnibus sunt, non quidem æqualiter, quia alii aliis sublimiùs possident quæ tamen omnes habent, » ut etiam Gregorius dicit. Ergo in beatis non erit aliquod aliud præmium nisi omnium commune. Ergo *aureola* non est præmium distinctum ab *aurea*.

5. Præterea, excellentiori merito excellentius præmium debetur. Si ergo *aurea* debetur operibus quæ sunt in præcepto, *aureola* verò his quæ sunt in consilio, *aureola* erit perfectior quàm *aurea*; et ita non deberet diminutivè significari. Ergo videtur quòd *aureola* non sit præmium distinctum ab *aurea*.

Sed contra, *Exod.*, XXV, super illud, « facies et alteram coronam aureolam, » dicit Glossa Bedæ lib. I. *De Tabernaculo*, cap. 6 : « Ad coronam hanc pertinet canticum novum, quod virgines tantùm coram Agno concinunt. » Ex quo videtur quòd *aureola* sit quædam corona, non omnibus sed quibusdam specialiter reddita. *Aurea* autem omnibus beatis redditur. Ergo *aureola* est aliud quàm *aurea*.

Præterea, pugnæ quam sequitur victoria, debetur corona; II. *Timoth.*, II : « Non coronabitur nisi qui legitimè certaverit. » Ergo ubi est specialis ratio certaminis, ibi debet esse corona specialis. Sed in aliquibus operibus est specialis ratio certandi. Ergo præ aliis aliquam coronam habere debent; et hanc dicimus *aureolam*.

Præterea, Ecclesia militans descendit à triumphante, ut patet *Apocal.*, XXI : « Vidi civitatem sanctam Hierusalem novam descendentem de cœlo, etc. » Sed in Ecclesia militante specialia opera habentibus redduntur specialia præmia; sicut victoribus corona, currentibus bravium. Ergo similiter debet esse in Ecclesia triumphante.

(Conclusio. — Aureola, cùm gaudium quoddam de operibus quæ excellentis cujusdam victoriæ rationem habent, significet,

aureæ sive præmio essentiali additum, ab aurea sive gaudio quo quis de conjunctione ad Deum gaudet, distinguitur.)

Respondeo dicendum, quòd præmium essentiale hominis, quod est ejus beatitudo, consistit in perfecta conjunctione animæ ad Deum, in quantum eo perfectè fruitur ut viso et amato perfectè. Hoc autem præmium metaphoricè *corona* dicitur vel *aurea ;* tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur, « militia enim est vita hominis super terram, » *Job*, VII ; tum etiam ex parte præmii, per quod homo efficitur quodammodo divinitatis particeps, et, per consequens, regiæ potestatis ; *Apocalyp.*, V : « Fecisti nos Deo nostro regnum, etc. » Corona autem est proprium signum regiæ potestatis. Et eadem ratione præmium accidentale, quod essentiali additur, coronæ rationem habet. Significat etiam corona perfectionem quamdam ratione figuræ circularis (1) ; ut ex hoc etiam competat perfectioni beatorum. Sed quia nihil potest superaddi essentiali, quin sit eo minus, ideo superadditum præmium *aureola* nominatur. Huic autem essentiali præmio quod *aurea* dicitur, aliquid superadditur dupliciter : uno modo, ex conditione naturæ ejus qui præmiatur, sicut suprà beatitudinem animæ gloria corporis adjungitur ; unde et ipsa gloria corporis interdum *aureola* nominatur. Unde, super illud *Exod.*, XXV : « Facies et alteram coronam aureolam, » dicit quædam Glossa quòd « in fine aureola superponitur, cùm in Scriptura dicatur quòd eis sublimior gloria in receptione corporum servetur. » Sic autem nunc de aureola non agitur. Alio modo ex ratione operis meritorii. Quod quidem rationem meriti habet ex duobus, ex quibus etiam habet bonitatis rationem : scilicet ex radice charitatis, quia refertur in finem ultimum ; et sic debetur ei essentiale præmium, scilicet perventio ad finem, quæ est *aurea*. Et ex ipso genere actûs, quod laudabilitatem quamdam habet ex debitis circumstantiis, et ex habitu eliciente, et ex proximo fine ; et sic

(1) Est enim circularis figura inter omnes perfectissima, ut II. *De cœlo*, cap. 4, probat expressè Philosophus. Quod lect. 5 ibi explicat S. Thomas, quia illius finis cum principio conjungitur ; unde nec illi quidquam addi potest.

debetur ei quoddam accidentale præmium, quod *aureola* dicitur. Et hoc modo de aureola ad præsens intendimus. Et sic dicendùm quòd *aureola* dicit aliquid *aureæ* superadditum, id est quoddam gaudium de operibus à se factis, quæ habent rationem victoriæ excellentis; quod est aliud gaudium ab eo quo de conjunctione ad Deum quis gaudet, quod gaudium dicitur *aurea*. Quidam tamen dicunt quòd ipsum præmium commune, quod est *aurea*, accipit nomen *aureolæ* secundùm quod virginibus, vel. martyribus, vel doctoribus redditur; sicut et *denarius* accipit nomen *debiti* ex hoc quod alicui debetur, quamvis omnino idem sint *debitum* et *denarius*; non tamen ita quòd præmium essentiale oporteat esse majus quando *aureola* dicitur, sed quia excellentiori actui respondet; non quidem secundùm meriti intensionem, sed secundùm modum merendi; ut quamvis in duobus sit æqualis limpiditas divinæ virtutis, in uno tamen dicatur *aureola*, nomine altero, in quantum respondit excellentiori merito secundùm modum agendi. Sed hoc videtur esse contra intentionem Glossæ *Exod.*, XXV. Si enim idem esset *aurea* et *aureola*, non diceretur *aureola* aureæ superponi. Et præterea, cùm merito respondeat præmium, oportet quòd illi excellentiæ meriti quæ est ex merito agendi, respondeat aliqua excellentia in præmio; et hanc excellentiam vocamus *aureolam*. Unde oportet *aureolam* ab *aurea* differre.

Ad primum ergo dicendum, quòd beatitudo includit in se omnia bona quæ sunt necessaria ad perfectam hominis vitam, quæ consistit in perfecta hominis operatione; sed quædam possunt superaddi, non quasi necessaria ad perfectam operationem, ut sine quibus esse non possit, sed quia his additis est beatitudo clarior. Unde pertinet ad *bene esse* beatitudinis, et ad decentiam quamdam ipsius; sicut et felicitas politica ornatur nobilitate, et corporis pulchritudine, et hujusmodi, sine quibus tamen esse potest, ut patet in I. *Ethic.*, cap. 9, vel 13. Et hoc modo se habet *aureola* ad beatitudinem patriæ.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui servat consilia et præcepta, semper magis meretur quàm ille qui servat præcepta tantùm, secundùm quod ratio meriti consideratur in

operibus ex ipso genere operum, non autem semper secundùm quod ratio meriti pensatur ex radice charitatis; cùm quandoque ex majori charitate aliquis servet præcepta tantùm, quàm aliquis præcepta et consilia. Sed ut plurics accidit è contrario; quia « probatio dilectionis exhibitio est operis, » ut Gregorius dicit Homil. XXX, *in Evang* (1). Non ergo ipsum essentiale præmium magis intensum, dicitur *aureola*, sed id quod præmio essentiali superadditur indifferenter, sive sit majus præmium essentiale habentis aureolam, sive minus, sive æquale præmio essentiali non habentis.

Ad tertium dicendum, quòd charitas est primum principium merendi, sed actus noster est quasi instrumentum quo meremur. Ad effectum autem consequendum non solùm requiritur debita dispositio in primo movente, sed etiam recta dispositio in instrumento. Et ideo in effectu aliquid consequitur ex parte primi principii, quod est principale, et aliquid ex parte instrumenti, quod est secundarium. Unde et in præmio aliquid est ex parte charitatis, scilicet *aurea*; et aliquid ex genere operationis, scilicet *aureola*.

Ad quartum dicendum, quòd angeli omnes eodem genere actûs suam beatitudinem meruerunt, scilicet in hoc quod sunt conversi ad Deum; et ideo nullum singulare præmium invenitur in uno, quod alius non habeat aliquo modo. Homines autem diversis generibus actuum beatitudinem merentur; et ideo non est simile. Tamen illud quod unus videtur specialiter habere inter homines, quodammodo omnes communiter habent; in quantum scilicet per charitatem perfectam unusquisque bonum alterius suum reputat. Non tamen hoc gaudium quo unus alteri congaudet, potest *aureola* nominari; quia non datur in præmium victoriæ ejus, sed magis respicit victoriam alienam, corona autem ipsis victoribus redditur, non victoriæ congaudentibus.

Ad quintum dicendum, quòd major est excellentia meriti quæ consurgit ex charitate, quàm illa quæ consurgit ex genere actûs; sicut finis, ad quem ordinat charitas, est potior

(1) Super illud *Joan.*, XIV : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, etc.*

his quæ sunt ad finem, circa quæ actus nostri consistant. Unde etiam præmium respondens merito ratione charitatis, quantumcumque sit parvum, est majus quolibet præmio respondente actui ratione sui generis. Et ideo *aureola* diminutivè dicitur respectu *aureæ*.

ARTICULUS II.

Utrùm aureola differat à fructu.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd aureola non differat à fructu. Eidem enim merito non debentur diversa præmia. Sed eidem merito respondet *aureola* et *fructus centesimus*, scilicet virginitati, ut patet in Glossa, *Matth.*, XIII. Ergo *aureola* est idem quod *fructus*.

2. Præterea, Augustinus in libro *De Virginitate*, cap. 45, dicit quòd « centesimus fructus debetur martyribus. » Et idem debetur Virginibus. Ergo *fructus* est quoddam præmium commune virginibus et martyribus. Sed eisdem etiam debetur *aureola*. Ergo *aureola* est idem quod *fructus*.

3. Præterea, in beatitudine non invenitur nisi duplex præmium; scilicet essentiale, et accidentale, quod essentiali superadditur. Sed præmium essentiali superadditum dicitur *aureola*; quod patet ex hoc quòd *Exod.*, XXV, aureola coronæ aureæ superponi dicitur. Sed *fructus* non est præmium essentiale, quia sic deberetur omnibus beatis. Ergo est idem quod *aureola*.

Sed contra : quæcumque non sunt ejusdem divisionis, non sunt etiam ejusdem rationis. Sed *fructus* et *aureola* non similiter dividuntur; quia *aureola* dividitur in aureolam virginum, martyrum et doctorum; *fructus* autem in fructum conjugatorum, viduarum, et virginum. Ergo *fructus* et *aureola* non sunt idem.

Præterea, si *fructus* et *aureola* essent idem, cuicumque deberetur *fructus*, deberetur et *aureola*. Hoc autem patet esse falsum, quia *fructus* debetur viduitati, non autem *aureola*. Ergo, etc.

(Conclusio. — Cùm *fructus* hoc loco consistat in gaudio

habito de dispositione ipsius operantis, et *aureola* in gaudio perfectionis operum, non est idem *fructus* quod *aureola*.)

Respondeo dicendum, quòd ea quæ metaphoricè dicuntur, possunt variè accipi secundùm adaptationes ad diversas proprietates ejus unde fit transmutatio. Cùm autem *fructus* propriè in rebus corporalibus dicatur de terræ nascentibus, secundùm diversas conditiones quæ in fructibus corporalibus inveniri possunt, diversimodè *fructus* spiritualiter accipitur. Fructus enim corporalis dulcedinem habet, qua reficit secundùm quod in usum hominis venit; est etiam ultimum ad quod operatio naturæ pervenit; est etiam id quod ex agricultura expectatur per seminationem vel quocumque alios modos. Quandoque igitur *fructus* spiritualiter accipitur pro eo quod reficit quasi ultimus finis. Et secundùm hanc significationem dicimur Deo frui, perfectè quidem in patria, imperfectè autem in via. Et ex hac significatione accipitur *fruitio*, quæ est dos. Sic autem nunc de fructibus non loquimur. Quandoque autem sumitur *fructus* spiritualiter pro eo quod reficit tantùm, quamvis non sit ultimus finis. Et sic virtutes *fructus* dicuntur, in quantum « mentem sincera dulcedine reficiunt, » ut Ambrosius dicit. Et sic accipitur *fructus*, *Galat.*, V: « Fructus autem Spiritus charitas, gaudium, etc. » Sic autem de fructibus nunc etiam non loquimur; de hoc enim dictum est. Potest autem alio modo sumi *fructus* spiritualis, ad similitudinem corporalis, in quantum corporalis fructus est quoddam commodum quod ex labore agriculturæ expectatur; ut sic *fructus* dicatur illud præmium quod homo consequitur ex labore quo in hac vita laborat. Et sic omne præmium quod in futuro habebitur ex nostris laboribus *fructus* dicitur. Et sic accipitur *fructus ad Rom.*, VI: « Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem verò vitam æternam. » Sic etiam nos nunc de fructu non agimus; sed agimus de fructu secundùm quod ex semine consurgit. Sic enim de fructu Dominus loquitur, *Matth.*, XIII, ubi fructum dividit in « tricesimum, sexagesimum, et centesimum. » Fructus autem secundùm hoc potest prodire ex semine, quòd vis sementina est efficax ad convertendum humores terræ in suam naturam; et quantò hæc virtus est efficacior et terra ad hoc paratior,

tantò fructus sequitur uberior. Spirituale autem semen quod in nobis seminatur, est verbum Dei (sicut explicat Christus *Luc.*, VIII). Unde quantò aliquis magis in spiritualitatem convertitur à carne recedens, tantò est in eo major fructus verbi. Secundùm hoc igitur, *fructus* differt ab *aurea* et ab *aureola*; quia *aurea* consistit in gaudio quod habetur de Deo, *aureola* verò in gaudio quod habetur de operum perfectione; sed *fructus* in gaudio quod habetur de ipsa dispositione operantis secundùm gradum spiritualitatis, in quem profecit ex semine Verbi Dei. Quidam tamen distinguunt inter *aureolam* et *fructum*, dicentes quòd *aureola* debetur pugnanti, secundùm illud II. *ad Tim.*, II : « Non coronabitur, nisi qui legitimè certaverit; » *fructus* autem, laboranti, secundùm illud quod dicitur *Sap.*, III : « Bonorum laborum gloriosus est fructus. » Alii verò dicunt quòd *aurea* respicit conversionem ad Deum (1); sed *aureola* et *fructus* consistunt in his quæ sunt ad finem, ita tamen quòd *fructus* principaliùs respicit voluntatem, *aureola* autem magis corpus. Sed cùm in eodem sit labor et pugna secundùm idem, et præmium corporis ex præmio animæ dependeat, secundùm prædicta non esset differentia inter *fructum*, *auream* et *aureolam*, nisi ratione tantùm. Et hoc non potest esse, cùm quibusdam assignetur *fructus*, quibus non assignatur *aureola*.

Ad primum ergo dicendum, quòd non est inconveniens, eidem merito secundùm diversa quæ in ipso sunt, diversa præmia respondere. Unde et virginitati respondet *aurea*, secundùm quod propter Deum servatur imperio charitatis; *aureola* verò, secundùm quod est quoddam perfectionis opus habens rationem victoriæ cujusdam excellentis; *fructus* verò, secundùm quod per virginitatem homo in quamdam spiritualitatem transit, à carnalitate recedens.

Ad secundum dicendum, quòd *fructus* secundùm propriam

(1) Id est intentionem quæ in Deum sicut in finem se convertit agendo, quia propter ejus amorem solum agit, non prout *conversio* recessum à peccato importat, cùm justorum sit potissimùm ut hanc auream per opera conversionem illam subsequentia mereantur, in sensu hic intento.

acceptionem, prout nunc loquimur, non dicit præmium commune martyrio et virginitati, sed tribus continentiæ gradibus. Glossa autem illa quæ ponit fructum centesimum martyribus respondere, largè accipit *fructus*, secundùm quòd quælibet remuneratio dicitur *fructus*, ut sic per centesimum fructum remuneratio designetur quæ quibuslibet operibus perfectionis debetur.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis *aureola* sit quoddam accidentale præmium essentiali superadditum, non tamen omne accidentale præmium est *aureola*, sed præmium de operibus perfectionis, quibus homo maximè Christo conformatur secundùm perfectam victoriam. Unde non est inconveniens quòd abstractioni à carnali vita aliquando aliud accidentale præmium debeatur, quod fructus dicitur.

ARTICULUS III.

Utrùm fructus *debeatur soli virtuti continentiæ.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd *fructus* non debeatur soli virtuti continentiæ. Quia, I. *Cor.*, XV, super illud « alia claritas solis, etc., » dicit Glossa quòd « claritati solis illorum dignitas comparatur, qui centesimum fructum habent; lunari autem qui sexagesimum; stellis verò, qui trigesimum. » Sed illa diversitas claritatis, secundùm intentionem Apostoli, pertinet ad quamcumque beatitudinis differentiam. Ergo diversi *fructus* non debent respondere soli virtuti continentiæ.

2. Præterea, *fructus* à fruitione dicuntur. Sed fruitio pertinet ad præmium essentiale, quod omnibus virtutibus respondet. Ergo, etc.

3. Præterea, fructus labori debetur, *Sap.*, III : « Bonorum laborum gloriosus est fructus. » Sed major est labor in fortitudine quàm in temperantia, vel in continentia. Ergo *fructus* non respondet soli continentiæ.

4. Præterea, difficilius est modum non excedere in cibis, qui sunt necessarii ad vitam, quàm in venereis, sine quibus vita conservari potest; et sic major est labor parcimoniæ, quàm continentiæ.

5. Præterea, *fructus* refectionem importat; refectio autem præcipuè est in fine. Cùm ergo virtutes theologicæ finem habeant pro objecto, scilicet ipsum Deum, videtur quòd eis *fructus* maximè debeat respondere.

Sed contra est, quod habetur in Glossa *Matth.*, XIII, quæ *fructus* assignat virginitati, viduitati et continentiæ conjugali, quæ sunt continentiæ partes.

(Conclusio.—Cùm continentiæ virtus à subjectione carnis, ratione cujus virtuti fructus respondet, præcipuè hominem liberet, illi magis quàm alii virtuti debetur fructus.)

Respondeo dicendum, quòd *fructus* est quoddam præmium quod debetur homini ex hoc quòd à carnali vitæ in spiritualem transit. Et ideo illi virtuti præcipuè *fructus* respondet, quæ hominem præcipuè à subjectione carnis liberat. Hoc autem facit continentia; quia per delectationes venereas anima præcipuè carni subditur, adeo ut in actu carnali, secundùm Hieronymum nec spiritus prophetiæ corda tangat Prophetarum; nec in illa delectatione est possibile aliquid intelligere, ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* Et ideo continentiæ magis respondet *fructus* quàm alii virtuti.

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa illa accipit *fructum* largè, secundùm quod quælibet remuneratio *fructus* nominatur.

Ad secundum dicendum, quòd fruitio non sumitur à fructu secundùm illam similitudinem qua nunc de fructu loquimur, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quòd *fructus*, secundùm quod nunc loquimur, non respondet labori ratione fatigationis, sed secundùm quod per laborem semina fructificant. Unde et ipsæ segetes *labores* dicuntur, in quantum propter eas laboratur, vel labore acquiruntur. Similitudo autem *fructus*, secundùm quod oritur ex semine, magis aptatur continentiæ, quàm fortitudini; quia per passiones fortitudinis homo non subditur carni, sicut per passiones circa quas est continentia.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis delectationes quæ sunt in cibis, sint magis necessariæ illis quæ sunt in venereis, non tamen sunt ita vehementes; unde per eas anima non ita subditur carni.

Ad quintum dicendum, quòd *fructus* non sumitur hic secundùm quod frui dicitur qui reficitur in fine; sed alio modo dicto. Et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS IV.

Utrùm convenienter assignentur tres fructus *tribus continentiæ partibus.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter assignentur *tres fructus* tribus continentiæ partibus. Quia *Gal.*, V, ponuntur duodecim fructus spiritus, « charitas, gaudium, pax, etc. » Ergo videtur quòd non debeant poni tres tantùm.

2. Præterea, *fructus* nominat aliquod præmium speciale. Sed præmium quod assignatur virginibus, viduis et conjugatis, non est speciale; quia omnes salvandi continentur sub aliquo horum trium; cùm nullus salvetur qui continentiâ careat, et continentia per has tres sufficienter dividatur. Ergo inconvenienter tribus prædictis *tres fructus* assignantur.

3. Præterea, sicut viduitas excedit continentiam conjugalem, ita virginitas vidualem. Sed non similiter excedit sexagenarius tricenarium, et centenarius sexagenarium : neque secundùm arithmeticam proportionem, quia sexagenarius excedit tricenarium in 30, et centenarius sexagenarium in 40; neque etiam secundùm proportionem geometricam, quia sexagenarius se habet in dupla proportione ad tricenarium, centenarius verò ad sexagenarium in sesquitertia; quia continet totum et duas tertias partes ejus. Ergo inconvenienter aptantur *fructus* tribus continentiæ gradibus.

4. Præterea, ea quæ in sacra Scriptura dicuntur, perpètui. tatem habent, *Luc.*, XXI : « Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt. » Sed ea quæ ex institutione hominum sunt facta, quotidie possunt mutari. Ergo ex institutione hominum non est accipienda ratio eorum quæ in Scriptura sacra dicuntur. Et sic videtur quòd inconveniens sit ratio quam Beda assignat de istis fructibus, dicens quòd « fructus tricesimus, debetur conjugatis, quia in repræsentatione quæ

fit in abaco (1) 80, significatur per contactum pollicis et indicis secundùm suam summitatem; unde ibi quodammodo osculantur se. et sic tricenarius numerus significat conjugatorum oscula. Sexagenarius verò numerus significatur per contactum indicis super medium articuli pollicis; et sic per hoc quod index jacet super pollicem opprimens ipsum, significat oppressionem illam quam viduæ patiuntur in mundo. Cùm autem numerando ad centenarium pervenimus, ad dexteram à lævâ transimus; unde per centenarium virginitas designatur quæ habet portionem angelicæ dignitatis, qui sunt in dextera, scilicet in gloria; nos autem in sinistra, propter imperfectionem præsentis vitæ. »

(Conclusio. — Convenienter assignantur tres fructus tribus continentiæ partibus; conjugali enim continentia *tricesimus*, viduali *sexagesimus*, virginali *centesimus fructus* debetur.)

Respondeo dicendum, quòd per continentiam, cui *fructus* respondet, homo in quamdam spiritualitatem adducitur carnalitate abjectâ. Et ideo secundùm diversum modum spiritualitatis quem continentia facit, diversi fructus distinguuntur. Est enim quædam spiritualitas necessaria, et quædam superabundans. Necessaria quidem spiritualitas est in hoc quod rectitudo spiritus ex delectatione carnis non pervertatur. Quod fit cùm aliquis secundùm rectum ordinem rationis utitur delectationibus carnis. Et hæc est *spiritualitas conjugatorum*. Spiritualitas verò superabundans, est per quam homo ab hujusmodi delectationibus carnis spiritum suffocantibus, omnino se abstrahit. Sed hoc contingit dupliciter : vel respectu cujuslibet temporis, præteriti, præsentis et futuri; et hæc est *spiritualitas virginum;* vel secundùm aliquod tempus, et hæc est *spiritualitas viduarum*. Servantibus ergo continentiam conjugalem datur *fructus trigesimus*, vidualem *sexagesimus*, virginalem *centesimus*, ratione illa quam Beda superiùs assignat. Quamvis possit et alia ratio assignari ex ipsa natura

(1) Nihil in Beda de abaco; nec in *Luc.*, VIII, ubi triplicem illum fructum interpretatur ferè ut hîc, nec in Sermone Dominicæ Sexagesimæ, ubi eadem habet quæ in Lucam; nec in *Matth.*, XIII, vel *Marc.*, IV, ubi non sic explicat.

numerorum : tricenarius enim numerus ex ductu ternarii in denarium, surgit; ternarius autem est numerus omnis rei, ut dicitur in I. *De Cœlo et mundo* (text. 2), et habet in se perfectionem quamdam omnibus communem, scilicet principii, medii et finis. Unde convenienter tricenarius numerus conjugatis assignatur, in quibus supra observationem Decalogi, qui per denarium significatur, non additur aliqua perfectio, nisi communis, sine qua non potest esse salus. Senarius autem numerus ex cujus ductu in denarium sexagenarius surgit, habet perfectionem ex partibus, cùm constet ex omnibus partibus suis simul aggregatis. Unde convenienter viduitati respondet, in qua invenitur perfecta abstractio à delectationibus carnis, quantum ad omnes circumstantias, quæ sunt quasi partes virtuosi actûs. Cum nulla enim persona et in nullo loco viduitas delectationibus carnis utitur, et sic de aliis circumstantiis; quod non erat in continentia conjugali. Sed centenarius convenienter respondet virginitati; quia denarius, ex cujus ductu centenarius surgit, est limes numerorum. Et similiter virginitas tenet spiritualitatis limitem; quia ad eam nihil de spiritualitate adjici potest. Habet enim centenarius, in quantum est numerus quadratus, perfectionem ex figura. Figura enim quadrata secundùm hoc perfecta est, quòd ex omni parte æqualitatem habet, utpote habens omnia latera æqualia. Unde competit virginitati, in qua, quantum ad omne tempus, æqualiter incorruptio invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ibi *fructus* non accipiuntur hoc modo sicut de eis loquimur (1).

Ad secundum dicendum, quòd nihil cogit ad ponendum *fructum* esse præmium non omnibus salvandis commune; non solùm enim essentiale præmium commune est omnibus, sed etiam aliquod accidentale, sicut gaudium de operibus illis sine quibus non est salus. Potest tamen dici quòd *fructus* non omnibus conveniunt salvandis, sicut patet de his qui in

(1) Quippe accipiuntur ibi tantùm prout opera virtutum sunt, et mentem quadam interiori suavitate reficiunt; hic autem prout eam ad quemdam spiritualitatis gradum etiam ultra illud elevant quod est necessarium ad salutem.

fine pœnitent, et incontinenter vixerunt; eis enim non debetur fructus, sed essentiale præmium tantùm.

Ad tertium dicendum, quòd distinctio fructuum magis accipitur secundùm species et figuras numerorum, quàm secundùm quantitates ipsorum. Tamen etiam quantum ad quantitatis excessum potest aliqua ratio assignari : conjugatus enim abstinet tantùm à non sua; vidua verò à suo et non suo; et sic invenitur ibi quædam ratio dupli, sicut sexagenarius est duplus ad tricenarium. Centenarius verò supra sexagenarium addit quadragenarium, qui consurgit ex ductu quaternarii in denarium. Quaternarius autem est primus numerus solidus et cubicus. Et sic convenit talis additio virginitati quæ supra perfectionem viduitatis perpetuam incorruptionem adjungit.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis illa repræsentatio numerorum sit ex humana institutione, tamen fundatur aliquo modo super rerum naturam, in quantum secundùm ordinem dictorum articulorum et contractuum numeri gradatim designantur.

ARTICULUS V.

Utrùm aureola debeatur ratione virginitatis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd ratione virginitatis non debeatur aureola. Ubi est enim major difficultas in opere, ibi debetur majus præmium. Sed majorem difficultatem patiuntur in abstinendo à delectationibus carnis, viduæ quàm virgines; dicit enim Hieronymus quòd « quantò major est difficultas ex parte quorumdam à voluptatis illecebris abstinere, tantò majus est præmium; » et loquitur in commendationem viduarum (1). Philosophus etiam dicit in lib. *De animalibus*, quòd « juvenes corruptæ magis appetunt coitum propter remorationem delectationis. » Ergo *aureola*, quæ est maximum præmium, debetur magis viduis quam virginibus.

2. Præterea, si virginitati deberetur aureola, ubi esset per-

(1) Velut ex epistola ejus ad Geruntiam de monogamia editiones aliæ notant, pro qua saltem *Ageruchiam* notare debuerunt.

fectissima virginitas, maximè inveniretur aureola. Sed in beata Virgine est perfectissima virginitas; unde et *Virgo virginum* nominatur; et tamen ei non debetur aureola, quia nullam pugnam sustinuit in continendo, cùm corruptione fomitis non fuerit infestata. Ergo virginitati aureola non debetur.

3. Præterea, ei quod non est secundùm omne tempus laudabile, non debetur præmium excellens. Sed virginitatem servare, in statu innocentiæ non fuisset laudabile; cùm tunc præceptum esset, « crescite et multiplicamini, et replete terram; » nec etiam tempore legis, cùm steriles erant maledictæ. Ergo virginitati *aureola* non debetur.

4. Præterea, non debetur idem præmium virginitati servatæ et virginitati amissæ. Sed pro virginitate amissa quamque debetur *aureola*, ut si aliqua invita prostituatur à tyranno, quia Christum confitetur (1). Ergo virginitati *aureola* non debetur.

5. Præterea, excellens præmium non debetur ei quod inest nobis à natura. Sed virginitas innascitur cuilibet homini et bono et malo. Ergo virginitati *aureola* non debetur.

6. Præterea, sicut se habet viduitas ad *fructum sexagesimum*, ita virginitas ad *fructum centesimum*, et ad *aureolam*. Sed non cuilibet viduæ debetur *fructus sexagesimus*, sed solùm viduitatem voventi, ut quidam dicunt. Ergo videtur quòd nec cuilibet virginitati *aureola* debeatur, sed solùm virginitati ex voto servatæ.

7. Præterea, præmium non respondet necessitati, cùm omne meritum in voluntate consistat. Sed quidam sunt virgines ex necessitate, ut naturaliter frigidi, et eunuchi. Ergo virginitati non semper debetur *aureola*.

Sed contra est, quod habetur *Exod.*, XXV: « Facies et aleram coronam aureolam. » Glossa : « Ad hanc coronam pertinet canticum novum, quod virgines coram Agno concinunt; *scilicet* qui sequuntur Agnum quocumque ierit. » Ergo præmium quod virginitati debetur, dicitur *aureola*.

Præterea, *Isai.*, LVI, dicitur : « Hæc dicit Dominus Eunu-

(1) Quod passim in dedecus et infamiam religionis christianæ tentatum à tyrannis, patet exemplo tum Agnetis, 21 Ja-

chis ; » et sequitur : « Dabo eis nomen melius à filiis et filiabus ; » Glossa « propriam gloriam excellentemque significat. » Sed per Eunuchos, « qui seipsos castraverunt propter regnum cœlorum, » virgines designantur. Ergo virginitati debetur aliquod excellens præmium ; et hoc vocatur *aureola*.

(Conclusio. — Cùm per virginitatem singularis quædam victoria contra carnem obtineatur, virginibus quibus propositum fuit virginitatis perpetuò servandæ, *aureola* meritò debetur.)

Respondeo dicendum, quòd ubi est præcellens ratio victoriæ, ibi debetur aliqua specialis corona. Undè, cùm per virginitatem aliquis singularem quamdam victoriam obtineat de carne, contra quam continuè bellum geritur, ut patet *ad Galat.*, V : « Spiritus concupiscit adversùs carnem, etc., » virginitati specialis corona debetur, quæ *aureola* nominatur. Et hoc quidem communiter ab omnibus tenetur. Sed cui virginitati debeatur *aureola*, non similiter omnes dicunt. Quidam enim dicunt *aureolam* actui deberi ; unde illa quæ actu virginitatem servat, *aureolam* habebit, si sit de numero salvandorum. Sed hoc non videtur esse conveniens ; quia, secundùm hoc, illæ quæ habent voluntatem nubendi, et tamen antequàm nupserint decedunt, haberent *aureolam*. Unde alii dicunt quòd *aureola* debeatur statui et non actui, ut illæ tantùm virgines *aureolam* mereantur, quæ in statu virginitatis perpetuæ servandæ per votum se posuerunt. Sed hoc etiam non videtur conveniens ; quia aliquis ex pari voluntate potest servare virginitatem non vovens, sicut aliquis alius vovens. Et ideo aliter dici potest quòd meritum omni actui virtutis debetur à charitate imperato. Virginitas autem secundùm hoc ad genus virtutis pertinet, secundùm quòd perpetua incorruptio mentis et corporis sub electione cadit, ut patet ex his quæ dicta sunt. Et ideo illis tantùm virginibus *aureola* propriè debetur, quæ propositum habuerunt virginitatem perpetuò conservandi, sive hoc propositum voto firmaverint, sive non. Et hoc dico secundùm quod *aureola* propriè accipitur ut

nuarii, tum Serapiæ, 3 Septembris, tum Luciæ, 13 Decembris.

præmium quoddam merito redditum. Quamvis hoc propositum aliquando fuerit interruptum, integritate tamen carnis manente, dummodo in fine vitæ inveniatur; quia, ut suprà dictum est, virginitas mentis reparari potest, quamvis non virginitas carnis. Si autem *aureolam* largè accipiamus pro quocumque gaudio, quod in patria habebunt super gaudium essentiale; sic etiam incorruptis carne *aureola* respondebit, etiamsi propositum non habuerint perpetuò virginitatem servandi. Non enim est dubium quòd de incorruptione corporis gaudebunt; sicut et innocentes de hoc quod immunes à peccato fuerunt, quamvis etiam peccandi opportunitatem non habuerunt, ut patet in pueris baptizatis. Sed hæc non est propria acceptio *aureolæ*, sed valdè communis.

Ad primum ergo dicendum, quòd in continendo, secundùm aliquid, majorem pugnam sustinent virgines, et, secundùm aliquid viduæ, cæteris paribus; virginibus enim concupiscentiam inflammat experiendi desiderium, quod ex quadam quasi curiositate procedit, qua etiam fit ut homo libentiùs videat quæ nunquam vidit; et etiam quandoque eis concupiscentiam auget æstimatio majoris delectationis quàm sit secundùm veritatem; et inconsideratio eorum incommodorum quæ delectationi hujusmodi adjunguntur. Et quantum ad hoc viduæ minorem sustinent pugnam, majorem autem propter delectationis memoriam. Et in diversis unum alteri præjudicat, secundùm diversas hominis conditiones et dispositiones; quidam enim magis moventur hoc, quidam illo. Quidquid autem sit de quantitate pugnæ, hoc tamen certum est quòd perfectior est victoria virginum quàm viduarum. Perfectissimum enim genus victoriæ est et pulcherrimum, hosti nunquam cessisse. Corona autem non debetur pugnæ, sed victoriæ de pugna.

Ad secundum dicendum, quòd duplex circa hoc est opinio: quidam enim dicunt quòd beata Virgo pro virginitatis præmio non habet *aureolam*, si *aureola* propriè accipiatur secundùm quod respicit pugnam; tamen aliquid habet majus *aureola*, propter perfectissimum propositum virginitatis servandæ. Alii verò dicunt quòd *aureolam* etiam sub propria ratione *aureolæ* habet, et excellentissimam; quamvis enim pugnam non senserit, pugnam tamen carnis aliquam habuit, sed ex vehementia

virtutis habuit adeo carnem subditam quòd hujusmodi pugna ei insensibilis erat. Sed istud videtur inconvenienter dici; quia, cum Virgo beata credatur omnino immunis fuisse à fomitis inclinatione, propter ejus sanctificationem perfectam, non est pium ponere aliquam pugnam à carne fuisse in ea; cum talis pugna non sit nisi à fomitis inclinatione; nec tentatio quæ est à carne, sine peccato esse possit, ut patet per Glossam II. *ad Cor.*, XII, super illud, « datus est mihi stimulus carnis meæ, etc. » Unde dicendum est quòd *aureolam* propriè habet, ut in hoc membris aliis Ecclesiæ conformetur, in quibus virginitas invenitur. Et quamvis non habuerit pugnam per tentationem quæ est à carne, habuit tamen pugnam per tentationem quæ est ab hoste; qui nec etiam ipsum Christum reveritus fuit, ut patet *Matth.* cap. IV.

Ad tertium dicendum, quòd virginitati non debetur *aureola* nisi in quantum addit quamdam excellentiam super alios continentiæ gradus. Si autem Adam non peccasset, virginitas nullam perfectionem supra continentiam conjugalem habuisset; quia fuissent tunc « honorabiles nuptiæ, et torus immaculatus, » nullâ concupiscentiæ fœditate existente. Unde virginitas tunc servata nunc fuisset, nec ei tunc *aureola* deberetur. Sed mutatâ humanæ naturæ conditione, virginitas specialem decorem habet. Et ideo ei speciale redditur præmium. Tempore etiam legis Moysi, quando cultus Dei per carnalem actum propagandus erat, non erat omnino laudabile à commixtione carnis abstinere. Unde nec tali proposito speciale præmium redderetur, nisi ex divino processisset instinctu, ut creditur de Hieremia et de Helia, quorum conjugia non leguntur.

Ad quartum dicendum, quòd si aliqua per violentiam oppressa fuerit, propter hoc non amittit *aureolam*, dummodo propositum virginitatem perpetuò servandi inviolabiliter servet, illi actui nullo modo consentiens. Nec per hoc etiam virginitatem perdit, ut suprà dictum est. Et hoc dico, sivè pro fide, sive pro quacumque alia causa corrumpatur violenter; sed si hoc pro fide sustineat, hoc ei erit ad meritum, et ad genus martyrii pertinebit. Unde Lucia dixit: « Si me invitam violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam. » Non

quòd habeat duas virginitatis *aureolas*, sed quia duplex præmium reportabit; unum pro virginitatis custodia, aliud pro injuria quam passa est. Dato etiam quòd totaliter oppressa concipiat, nec ex hoc meritum virginitatis perdit; nec tamen Matri Christi æquabitur, in qua fuit cum integritate mentis etiam integritas carnis.

Ad quintum dicendum, quòd virginitas nobis à natura innascitur quantum ad id quod est materiale in virginitate; sed propositum perpetuæ incorruptionis servandæ, ex quo virginitas meritum habet, non est innatum, sed ex munere gratiæ proveniens.

Ad sextum dicendum, quòd non cuilibet viduæ *fructus sexagenarius* debetur, sed ei solùm quæ propositum viduitatis servandæ retinet, quamvis etiam votum non emittat, sicut et de virginitate dictum est.

Ad septimum dicendum, quòd si frigidi et eunuchi voluntatem habeant perpetuam incorruptionem servandi, etiamsi facultas adesset coeundi, *virgines* sunt dicendi, et *aureolam* merentur; faciunt enim de necessitate virtutem. Si verò voluntatem habeant ducendi conjugem si possent, *aureolam* non merentur. Unde dicit Augustinus in lib. *De sancta Virginitate*, cap. 24 : « Quibus ipsum virile membrum debilitatur ut generare non possint (ut sunt eunuchi) sufficit, cùm Christiani fiunt et Dei præcepta custodiunt, eo tamen proposito sunt ut conjuges, si possent, haberent, conjugatis fidelibus adæquari. »

ARTICULUS VI.

Utrùm martyribus aureola *debeatur.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd martyribus *aureola* non debeatur. Aureola enim præmium est quod operibus supererogationis redditur; unde dicit Beda super illud *Exod.*, XXV : « Facies et alteram coronam, etc. » « De eorum præmio potest rectè intelligi qui generalia mandata spontaneè vitæ perfectioris electione transcendunt. » Sed mori pro confessione fidei quandoque est necessitatis, non superogationis, ut patet ex hoc quod dicitur *Rom.*, X : « Corde creditur ad

justitiam, ore autem confessio fit ad salutem. » Ergo martyrio non semper debetur *aureola*.

2. Præterea, secundum Gregorium « servitia quantò sunt magis libera, tantò sunt magis grata (1). » Sed martyrium minimum habet de libertate, cùm sit pœna ab alio inflicta violenter. Ergo martyrio *aureola* non debetur, quæ respondet merito excellenti.

3. Præterea, martyrium non solùm consistit in exteriori passione mortis, sed etiam in interiori voluntate; unde Bernardus, in *sermone unico de natali sanctorum Innocentium*, distinguit tria genera martyrum : scilicet *voluntate, non nece*, ut Joannes; *voluntate et nece*, ut Stephanus; *nece et non voluntate*, ut Innocentes. Si ergo martyrio *aureola* deberetur, magis deberetur martyrio voluntatis quàm exteriori martyrio, cùm meritum ex voluntate procedat. Hoc autem non ponitur. Ergo martyrio *aureola* non debetur.

4. Præterea, afflictio corporis est minor quàm afflictio mentis, quæ est per interiores dolores et animæ passiones. Sed interior etiam afflictio quoddam martyrium est; unde dicit Hieronymus in *Sermone de Assumptione* : « Rectè dixerim, Dei genitrix, virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finierit; » unde, « tuam ipsius animam pertransibit gladius, *scilicet* dolor de morte Filii. » Cùm ergo interiori dolori *aureola* non respondeat, nec exteriori respondere debet.

5. Præterea, ipsa pœnitentia martyrium quoddam est; unde dicit Gregorius, Homil. III, *in Evang.* : « Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra martyrium suum; quia, etsi carnis colla ferro non subjicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus. » Pœnitentia autem quæ in exterioribus operibus consistit, *aureola* non debetur. Ergo nec etiam omni exteriori martyrio debetur *aureola*.

6. Præterea, illicito operi non debetur *aureola*. Sed illi-

(1) Non sic expressè apud Gregorium occurrit; sed post quædam illius verba quæ cap. *Jam vero*, in *Decretis*, Causâ XXII, qu. 5, referuntur, appendix Gratiani subjungit quòd *ad bonum quisque inutiliter cogitur, cùm servitia exacta Deus aspernetur*.

citum est, sibi ipsi manus injicere, ut patet per Augustinum in I. lib. *De Civit. Dei*, cap. 17 et 20. Et tamen quorumdam martyria in Ecclesia celebrata sunt, qui sibi manus injecerunt, tyrannorum rabiem fugientes, ut patet in Ecclesiastica historia, lib. VIII, cap. 12, de quibusdam mulieribus apud Antiochiam. Ergo non semper martyrio debetur *aureola*.

7. Præterea, contingit aliquando aliquem pro fide vulnerari, et postmodum aliquo tempore supervivere. Hunc autem constat martyrem esse; et tamen (ut videtur) *aureola* ei non debetur, quia ejus pugna non duravit usque ad mortem. Ergo non semper martyrio debetur *aureola*.

8. Præterea, quidam magis affliguntur in amissione rerum temporalium quàm etiam in proprii corporis afflictione; quod patet ex hoc quod multas afflictiones sustinent ad lucra (1) conquirenda. Si ergo propter Christum temporalia bona diripiantur, videtur quòd sint martyres; nec tamen eis, ut videtur, debetur *aureola*. Ergo idem quòd priùs.

9. Præterea, martyr videtur esse tantum ille qui pro fide occiditur; unde dicit Isidorus : « Martyres græcè, testes latinè dicuntur, quia propter testimonium Christi passiones sustinuerunt, et usque ad mortem pro veritate certaverunt. » Sed aliquæ aliæ virtutes sunt fide excellentiores, ut justitia, et charitas, et hujusmodi, quæ sine gratia esse non possunt. Quibus tamen non debetur *aureola*. Ergo videtur quòd nec martyrio *aureola* debeatur.

10. Præterea, sicut veritas fidei est à Deo, ita et quælibet alia veritas, ut dicit Ambrosius, quia « omne verum, à quocumque dicatur, à Spiritu sancto est. » Ergo, si sustinenti mortem pro veritate fidei debetur *aureola*, eadem ratione et sustinentibus mortem pro alia qualibet veritate. Quod tamen non videtur.

11. Præterea, bonum commune est potius bono particulari. Sed si aliquis pro conservatione reipublicæ moriatur in justo bello, non debetur ei *aureola*. Ergo, etiamsi occidatur pro conservatione fidei in seipso. Et sic idem quod priùs.

12. Præterea, omne meritum ex libero arbitrio procedit.

(1) Hinc tritum illud Juvenalis : *Impiger extremos curris*

Sed quorumdam martyria celebrat Ecclesia qui usum liberi arbitrii non habuerunt. Ergo *aureolam* non meruerunt. Et sic non omnibus martyribus debetur *aureola*.

Sed contra : Augustinus dicit in lib. *De sancta virginitate*, cap. 46 : « Nemo, quantum puto, ausus fuit præferre virginitatem martyrio. » Sed virginitati debetur *aureola*. Ergo et martyrio.

Præterea, corona debetur certanti. Sed in martyrio est specialis difficultas pugnæ. Ergo ei debetur specialis *aureola*.

(Conclusio. — Quemadmodum virginibus, sic et martyribus *aureola* debetur, tum propter victoriam passionum martyrii, tum propter causam pugnæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut inest quædam pugna spiritui contra interiores concupiscentias, ita etiam inest homini quædam pugna contra passiones exteriùs illatas. Unde, sicut perfectissimæ victoriæ quâ de concupiscentiis carnis triumphatur, (scilicet virginitati) debetur specialis corona, quæ *aureola* dicitur, ita etiam perfectissimæ victoriæ quæ habetur de impugnatione exteriori, debetur aureola. Perfectissima autem victoria de exterioribus passionibus consideratur ex duobus : primò, ex magnitudine passionis; inter omnes autem passiones illatas exteriùs præcipuum locum mors tenet, sicut et in passionibus interioribus præcipuæ sunt venereorum concupiscentiæ. Et ideo, quando aliquis obtinet victoriam de morte et ordinatis ad mortem, perfectissimè vincit. Secundò, perfectio victoriæ consideratur ex causa pugnæ; quando videlicet pro honestissima causa pugnatur, quæ scilicet est ipse Christus. Et hæc duo in martyrio considerantur, quod est mors suscepta propter Christum; « martyrem enim non facit pœna, sed causa. » Et ideo martyrio aureola debetur, sicut et virginitati.

Ad primum ergo dicendum, quòd sustinere mortem propter Christum, quantum est de se, est opus supererogationis; non enim quilibet tenetur fidem suam coram persecutore confiteri. Sed in casu est de necessitate salutis; quando scilicet aliquis

mercator ad Indos, per mare pauperiem fugiens, per saxa, per ignes.

à persecutore deprehensus, de fide sua requiritur, quam confiteri tenetur. Nec tamen sequitur quòd aureolam non mereatur. Aureola enim non debetur operi supererogationis, in quantum est supererogatio, sed in quantum perfectionem quamdam habet. Unde tali perfectione manente, etiamsi non sit supererogatio, aureolam aliquis meretur.

Ad secundum dicendum, quòd martyrio non debetur aliquod præmium, secundùm hoc quod ab exteriori infligitur, sed secundùm hoc quod voluntariè sustinetur; quia non meremur nisi per ea quæ sunt in nobis. Et quantò id quod aliquis sustinet voluntariè, est difficilius, et magis natum voluntati repugnare, tantò voluntas quæ propter Christum illud sustinet, ostenditur firmiùs fixa in Christo. Et ideo ei excellentius præmium debetur.

Ad tertium dicendum, quòd quidam actus sunt qui in ipsâ activitate habent quamdam vehementiam delectationis vel difficultatis. Et in talibus actus semper addit ad rationem meriti vel demeriti, secundùm quod in actu oportet voluntatem variari ex vehementia actûs à statu in quo priùs erat. Et ideo, cæteris paribus, actu luxuriam exercens plus peccat quàm qui solùm in actum consentit; quia in ipso actu voluntas augetur. Similiter, et cùm actus martyrii maximam difficultatem habeat, voluntas martyrii non pertingit ad illud meritum quod actui martyrii debetur, ratione difficultatis; quamvis etiam possit pervenire ad altius præmium, consideratâ radice merendi; quia aliquis ex majori charitate potest velle sustinere martyrium, quàm alius sustineat. Unde voluntate martyr potest mereri sua voluntate præmium essentiale, æquale vel majus eo quod martyri debetur; sed aureola debetur difficultati quæ est in ipsa pugna martyrii. Unde aureola voluntariè tantùm martyribus non debetur.

Ad quartum dicendum, quòd sicut delectationes tactûs, circa quas est temperantia, præcipuum locum tenent inter omnes delectationes interiores et exteriores, ita dolores tactûs omnibus aliis doloribus præeminent. Et ideo difficultati illi quæ accidit in sustinendo dolores tactûs (putâ qui sunt in verberibus et hujusmodi) debetur aureola magis quàm difficultati sustinendi interiores dolores; pro quibus tamen non

propriè dicitur aliquis *martyr*, sed secundùm quamdam similitudinem. Et hoc modo Hieronymus loquitur.

Ad quintum dicendum, quòd afflictio pœnitentiæ, propriè loquendo, non est martyrium; quia non consistit in his quæ ad mortem inferendam ordinantur, cùm ordinetur solùm ad carnem domandam; quam mensuram si quis excedat, erit afflictio culpanda. Dicitur tamen propter quamdam similitudinem afflictionis, *martyrium*; quæ quidem afflictio excedit martyrii afflictionem diuturnitate, sed exceditur intensione.

Ad sextum dicendum, quòd, secundùm Augustinum in I. *De Civit. Dei*, cap. 26, nulli licitum est sibi ipsi manus injicere quacumque ex causa, nisi fortè divino instinctu fiat ad exemplum fortitudinis ostendendum, ut mors contemnatur. Illi autem de quibus objectum est, divino instinctu mortem sibi intulisse creduntur, et propter hoc eorum martyria Ecclesia celebrat.

Ad septimum dicendum, quòd si aliquis propter fidem vulnus mortale accipiat et supervivat, non est dubium quin aureolam mereatur; sicut de beata Cæcilia patet, quæ triduo supervixit, et de multis martyribus qui in carcere sunt defuncti; sed etiamsi vulnus non mortale accipiat, et tamen exinde mortem incurrat, creditur aureolam mereri. Quamvis quidam dicant quòd aureolam non meretur, si ex incuria vel negligentia propria mortem incurrat; non enim ista negligentia eum ad mortem perduxisset, nisi præsupposito vulnere, quod pro fide acceptum est. Et ita vulnus quod pro fide acceperat, est prima occasio mortis. Unde propter hoc aureolam non videtur amittere; nisi sit talis negligentia quæ culpam mortalem inducat, quæ ei et auream aufert et aureolam. Si verò ex mortali vulnere suscepto non moriatur, aliquo casu contingente, vel etiam vulnera non mortalia susceperit, et adhuc carcerem sustinens moriatur, adhuc aureolam meretur. Unde et quorumdam sanctorum martyria in Ecclesia celebrantur, qui in carcere mortui sunt, aliquibus vulneribus longè ante susceptis; sicut patet de Marcello Papa. Qualitercumque igitur afflictio propter Christum illata, usque ad mortem continuetur (sive mors inde sequatur, sive non) aliquis *martyr* efficitur, et aureolam meretur. Si verò non continuetur usque

ad martyrem, non propter hoc aliquis dicetur *martyr*; sicut patet de beato Sylvestro, de quo non solemnizat Ecclesia sicut de martyre, quia in pace vitam finivit, quamvis priùs aliquas passiones sustinuerit.

Ad octavum dicendum, quòd sicut temperantia non est circa delectationes in pecuniis, vel in honoribus, et hujusmodi, sed solùm in delectationibus tactûs, quasi præcipuis; ita etiam fortitudo est circa pericula mortis, sicut circa præcipua, ut dicitur in III. *Ethic.*, cap. 9, sive 14. Et ideo soli illi injuriæ quæ irrogatur circa corpus proprium, ex qua nata est mors sequi, debetur aureola. Sive igitur aliquis propter Christum res temporales sive famam vel quidquid hujusmodi amittat, non efficitur propter hoc propriè martyr, nec meretur aureolam. Nec aliquis potest ordinatè res exteriores plus diligere, quàm proprium corpus. Amor autem inordinatus non coadjuvat ad meritum aureolæ. Nec etiam potest dolor de amissione rerum coæquari dolori de corporis occisione, et aliis hujusmodi.

Ad nonum dicendum, quòd causa sufficiens ad martyrium non solùm est confessio fidei, sed quæcumque alia virtus non politica, sed infusa, quæ finem habeat Christum. Quolibet enim actu virtutis aliquis testis Christi efficitur, in quantum opera quæ in nobis Christus perficit, testimonia bonitatis ejus sunt. Unde aliquæ virgines sunt occisæ pro virginitate quam servare volebant, sicut beata Agnes, et quædam aliæ, quarum martyria in Ecclesia celebrantur.

Ad decimum dicendum, quòd veritas fidei habet Christum pro fine et pro objecto. Et ideo confessio ipsius aureolam meretur, si pœna addatur, non solùm ex parte finis, sed etiam ex parte materiæ. Sed confessio cujuscumque alterius veritatis non est causa sufficiens ad martyrium ratione materiæ, sed solùm ratione finis, ut potè si aliquis vellet priùs occidi quàm, quodcumque mendacium dicendo, contra Christum peccare.

Ad undecimum dicendum, quòd bonum increatum excedit bonum omne creatum. Unde quicumque finis creatus, sive bonum commune, sive privatum, non potest actui tantam bonitatem præstare, quantam finis increatus, cùm scilicet ali-

quid propter Deum agitur. Et ideo, cùm quis propter bonum commune non relatum ad Christum, mortem sustinet, aureolam non meretur; sed si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur, et martyr erit, ut pote si rempublicam defendat ab hostium impugnatione qui fidem Christi corrumpere moliuntur, et in tali defensione mortem sustineat.

Ad duodecimum dicendum, quòd quidam dicunt quòd in Innocentibus occisis pro Christo virtute divinâ acceleratus est usus rationis, ut in Joanne Baptista, dum adhuc esset in materno utero, et secundum hoc verè martyres fuerunt et voluntate et actu, et aureolam habent. Sed alii dicunt quòd fuerunt martyres actu tantùm, et non voluntate : quod videtur sentire Bernardus distinguens tria genera martyrum, ut dictum est. Et secundùm hoc Innocentes sicut non pertingunt ad perfectam rationem martyrii, sed aliquid martyrii habent ex hoc quod passi sunt pro Christo, ita etiam et aureolam habent, non quidem secundùm perfectam rationem, sed secundùm aliquam participationem; in quantum scilicet gaudent se in obsequium Christi occisos esse; ut dictum est (art. 5) de pueris baptizatis, quòd habebunt aliquod gaudium de innocentia et carnis integritate.

ARTICULUS VII.

Utrùm doctoribus aureola debeatur.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd doctoribus aureola non debeatur. Omne enim præmium quod in futuro habebitur, alicui actui virtutis respondet. Sed prædicare vel docere non est actus alicujus virtutis. Ergo doctrinæ vel prædicationi non debetur aureola.

2. Præterea, *docere* et *prædicare*, ex studio et doctrina proveniunt. Sed ea quæ præmiantur in futuro, non sunt acquisita per humanum studium; quia naturalibus et acquisitis non meremur. Ergo pro doctrina et prædicatione nullus in futuro aureolam promerebitur.

3. Præterea, exaltatio in futuro respondet humiliationi in præsenti; quia *qui se humiliat, exaltabitur*. Sed in docendo

et in prædicando non est humiliatio, imò magis superbiæ occasio; unde Glossa dicit *Matth.*, IV, quòd « diabolus multos decipit honore magistri inflatos. » Ergo videtur quòd prædicationi et doctrinæ aureola non debeatur.

Sed contra, *Ephes.*, I, super illud : « Ut sciatis quæ sit supereminens, etc., » dicit Glossa : « Quoddam incrementum gloriæ habebunt sancti Doctores ultra illud quod communiter omnes habebunt. » Ergo, etc.

Præterea, *Cantic.*, VIII, super illud : « Vinea mea coram me est, » dicit Glossa : « Ostendit quid singularis præmii doctoribus ejus disponat. » Ergo doctores habebunt singulare præmium; et hoc vocamus *aureolam*.

(Conclusio. — Sicut virgines et martyres, ita doctores aureolam consequuntur, propter victoriam quam obtinent adversùs diabolum per prædicationem et doctrinam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut per martyrium et virginitatem aliquis perfectissimam victoriam obtinet de carne et mundo, ita etiam perfectissima victoria contra diabolum obtinetur quando aliquis non solùm diabolo impugnanti non cedit, sed etiam expellit eum, et non solùm à se, sed etiam ab aliis. Hoc autem fit par prædicationem et doctrinam. Et ideo prædicationi et doctrinæ aureola debetur, sicut et virginitati et martyrio. Nec est dicendum (ut quidam dicunt) quòd debeatur tantùm prælatis, quibus competit ex officio prædicare et docere, sed quibuscumque qui licitè hunc actum exercent. Prælatis autem non debetur, quamvis habeant officium prædicandi, nisi actu prædicent; quia corona non debetur habitui, sed pugnæ actuali, secundùm illud II. *Tim.*, II : « Non coronabitur nisi qui legitimè certaverit (1). »

Ad primum ergo dicendum, quòd prædicare et docere sunt actus alicujus virtutis, scilicet misericordiæ. Unde et inter spirituales eleemosynas computantur (2).

(1) Sive, *qui certat in agone, non coronatur nisi legitimè certaverit*, ex vers. 5.

(2) Ut II, II, qu. 32, art. 2, ex professo dictum est, ubi *docere ignorantes* inter spirituales eleemosynas primo loco ponitur, et ad idem pertinet *prædicare*.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis facultas prædicandi et docendi quandoque ex studio proveniat, tamen usus doctrinæ ex voluntate procedit, quæ per charitatem informatur à Deo infusam. Et sic actus ejus meritorius esse potest.

Ad tertium dicendum, quòd exaltatio in hac vita non diminuit alterius vitæ præmium, nisi ei qui ex tali exaltatione propriam gloriam quærit. Qui autem talem exaltationem in utilitatem aliorum convertit, ex ea sibi mercedem acquirit. Cùm autem dicitur quòd doctrinæ debetur aureola, intelligendum est de doctrina quæ est de pertinentibus ad salutem; per quam diabolus à cordibus hominum expugnatur, sicut quibusdam spiritualibus armis, de quibus dicitur II. *Cor.*, X : « Arma militiæ nostra non sunt carnalia, sed spiritualia. »

ARTICULUS VIII.

Utrùm Christo aureola debeatur.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd Christo aureola debeatur. Debetur enim aureola virginitati, et martyrio, et doctrinæ. Sed in Christo hæc tria præcipuè fuerunt. Ergo Christo præcipuè aureola debetur.

2. Præterea, omne quod est perfectissimum in rebus humanis, præcipuè Christo est attribuendum. Sed præmium aureolæ debetur excellentissimis meritis. Ergo et Christo debetur.

3. Præterea, Cyprianus dicit quòd « imaginem Dei virginitas portet. » Ergo virginitatis exemplar in Deo est. Et sic videtur quòd Christo, etiam in quantum est Deus, aureola competat.

Sed contra, aureola est gaudium de conformitate ad Christum, ut dicitur. Sed « nullus conformatur vel assimilatur sibi ipsi, » ut patet per Philosophum. Ergo Christo aureola non debetur.

Præterea, Christi præmium nunquam est augmentatum. Sed Christus ab instanti suæ conceptionis non habuit aureolam; quia tunc nunquam pugnaverat. Ergo nunquam postea aureolam habuit.

(Conclusio. — Quanquam Christo aurea debeatur, cùm

strenuè pugnaverit et vicerit, non tamen aureola debetur, quòd aureola quamdam perfectæ victoriæ participationem denotet; quod Christo non convenit, in quo ipsa perfectæ victoriæ plenitudo existit.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio : quidam enim dicunt quòd in Christo est aureola secundùm propriam aureolæ rationem; cùm in eo pugna inveniatur et victoria (1); et per consequens, corona, secundùm propriam rationem. Sed diligenter considerando, quamvis Christo competat ratio aureæ vel coronæ, non tamen ei competit ratio aureolæ; aureola enim, ex hoc ipso quod diminutivè dicitur, importat aliquid quod participativè et non secundùm sui plenitudinem possidetur. Unde illis competit aureolam habere, in quibus est aliqua perfectionis victoriæ participatio, secundùm imitationem ejus in quo perfectæ victoriæ ratio plena consistit. Et ideo, cùm in Christo inveniatur hujusmodi principalis et plena victoriæ ratio, per cujus victoriam omnes alii victores constituuntur, ut patet *Joan.*, XVI : « Confidite, ego vici mundum, » et *Apoc.*, V : « Ecce vicit Leo de tribu Juda, » Christo non competit aureolam habere, sed aliquid unde omnes aureolæ originantur. Unde dicitur *Apoc.*, III : « Qui vicerit faciam eum sedere in throno meo; sicut ego vici, et sedeo in throno Patris mei. » Unde secundùm alios dicendum est quòd quamvis id quod est in Christo, non habeat rationem aureolæ, tamen est excellentius omni aureola.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus fuit verissimè virgo et martyr, et doctor; sed tamen præmium accidentale his respondens, in Christo non habet aliquam notabilem quantitatem in comparatione ad magnitudinem essentialis præmii. Unde non habet aureolam sub ratione aureolæ.

Ad secundum dicendum, quòd aureola quamvis debeatur operi perfectissimo, quoad nos tamen aureola, in quantum diminutivè dicitur, significat quamdam participationem per-

(1) Non illa quidem quæ *à carne*, quia femitem non habuit, sed illa quæ *ab hoste*, quia non semel eum damnum tentavit; quamvis nec de peccato carnis aut luxuriæ tentasse illum indicetur, quia nec omnes modi describuntur quibus tentavit, etc.

fectionis ab aliquo in quo plenariè invenitur. Et secundùm hoc ad quamdam minoritatem pertinet. Et sic in Christo non invenitur, in quo omnis perfectio plenissimè invenitur.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis virginitas habeat aliquo modo exemplar in Deo, non tamen habeat exemplar unius rationis; incorruptio enim Dei quam virginitas imitatur, non eadem ratione est in Deo et in aliquo virgine.

ARTICULUS IX.

Utrùm angelis aureola debeatur.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd angelis aureola debeatur. Quia, ut dicit Hieronymus *De virginitate loquens*, « in carne præter carnem vivere potiùs est vita angelica quàm humana; » et I. *Cor.*, VII, dicit Glossa quòd « virginitas est portio angelica. » Cùm igitur virginitati respondeat aureola, videtur quòd angelis debeatur.

2. Præterea, nobilior est incorruptio spiritus, quàm incorruptio carnis. Sed in angelis invenitur incorruptio spiritus, quia nunquam peccaverunt. Ergo eis magis debetur aureola quàm hominibus incorruptis carne, qui aliquando peccaverunt.

3. Præterea, doctrinæ debetur aureola. Sed angeli nos docent purgando, illuminando, et perficiendo, ut Dionysius dicit. Ergo eis debetur aureola, saltem doctorum.

Sed contra, II. *Timoth.*, II: « Non coronabitur nisi qui legitimè certaverit. » Sed in angelis non est pugna. Ergo eis aureola non debetur.

Præterea, aureola non debetur actui qui per corpus non exercetur; unde amantibus virginitatem, martyrium et doctrinam, si exteriùs eis hæc non insint, aureola non debetur. Sed angeli sunt spiritus incorporei. Ergo aureolam non habent.

(Conclusio. — Cùm id quod hominibus ex merito obtingit, angelis connaturale sit, et aureola cuilibet perfectioni in merito excellenti respondeat, angelis aureolam non deberi aut competere certum est.)

Respondeo dicendum, quòd angelis aureola non debetur: cujus ratio est, quia aureola propriè respondet cuidam perfec-

tioni in excellenti merito. Ea verò quæ in hominibus ad perfectionem meriti pertinent, angelis sunt connaturalia, vel etiam spectant ad communem eorum statum, aut etiam ad ipsum præmium essentiale. Et ideo ratione eâdem qua hominibus aureola debetur, angeli non habent aureolas.

Ad primum ergo dicendum, quòd virginitas dicitur esse vita angelica, in quantum per gratiam virgines imitantur id quod angeli habent per naturam; non enim virtutis est in angelis, quòd omnino à delectabilibus carnis abstineant, cùm hujusmodi delectationes in eis esse non possint.

Ad secundum dicendum, quòd perpetua incorruptio spiritus in angelis præmium essentiale meretur; est enim de necessitate salutis, cùm in eis non possit subsequi reparatio post ruinam.

Ad tertium dicendum, quòd illi actus secundùm quos angeli nos docent, pertinent ad gloriam eorum et communem ipsorum statum. Unde per hujusmodi actus aureolam non merentur.

ARTICULUS X.

Utrùm aureola etiam corpori debeatur.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd aureola etiam corpori debeatur. Præmium enim essentiale est potius quàm accidentale. Sed dos, quæ ad præmium essentiale (1) pertinet, non solùm est in anima, sed etiam in corpore. Ergo et aureola, quæ pertinet ad præmium accidentale.

2. Præterea, peccato quod per corpus exercetur, respondet pœna in anima et corpore. Ergo et merito quod exercetur per corpus debetur præmium et in anima et in corpore. Sed meritum aureolæ per corpus exercetur. Ergo aureola etiam debetur corpori.

(1) Vel formaliter, tanquam ipsum præmium essentiale constituens, ut patet saltem in visione, quæ prima dos est, vel in fruitione, prout ad intellectum spectat, et est quasi comprehensio; vel consequenter, ut ex illo per quamdam naturalem cohærentiam fluens, ut dilectio vel fruitio prout est actus voluntatis.

8. Præterea, in corporibus martyrum quædam nitens virtutis plenitudo apparebit, in ipsis cicatricibus corporis; unde Augustinus dicit XXII. *De Civit. Dei*, cap. 20 : « Nescio quomodo sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quæ pro Christi nomine pertulerunt. Et fortasse videbimus. Non enim deformitas in eis, sed dignitas quædam erit; et quædam quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit. » Ergo videtur quòd aureola martyrum etiam in corpore sit, et eadem ratione de aliis.

Sed contra, animæ quæ modò sunt in paradiso, habent aureolas. Nec tamen habent corpora. Ergo proprium subjectum aureolæ non est corpus, sed anima.

Præterea, omne meritum est ab anima. Ergo præmium totum in anima esse debet.

(Conclusio. — Cùm aureola sit gaudium de his operibus quorum gratiâ ea debetur, propriè in mente esse dicitur; quamvis etiam aliquis decor ex gaudio aureolæ in corpore resultet.)

Respondeo dicendum, quòd aureola propriè est in mente; est enim gaudium de operibus illis quibus aureola debetur. Sed, sicut ex gaudio essentialis præmii, quod est aurea, redundat quidam decor in corpore, qui est gloria corporis, ita ex gaudio aureolæ resultat aliquis decor in corpore; ut sic aureola principaliter sit in mente, sed per quamdam redundantiam refulgeat etiam in carne.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Tamen sciendum est quòd decor cicatricum quæ in corporibus martyrum apparebunt, non potest dici *aureola*; quia aliqui martyres aureolam habebunt, in quibus hujusmodi cicatrices non erunt, utpote illi qui sunt submersi, aut famis inedià vel squalore carceris interempti.

ARTICULUS XI.

Utrùm convenienter designentur tres aureolæ, virginum, martyrum et prædicatorum.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter designentur tres aureolæ, virginum scilicet, martyrum et doc-

torum (1). Aureola enim martyrum respondet virtuti fortitudinis; aureola virginum, virtuti temperantiæ; aureola verò doctorum, virtuti prudentiæ. Ergo videtur quòd debeat esse quarta aureola, quæ respondeat virtuti justitiæ.

2. Præterea, *Exod.*, XXV, dicit Glossa (2) quòd corona aurea additur, cùm per Evangelium his qui mandata custodiunt, vita æterna promittitur, *Matth.*, XIX : « Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. » Huic aureola superponitur, cùm dicitur : « Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes, et da pauperibus. » Ergo paupertati debetur aureola.

3. Præterea, per votum obedientiæ aliquis se subjicit Deo totaliter. Ergo in voto obedientiæ maxima perfectio consistit. Et ita videtur quòd ei aureola debeatur.

4. Præterea, multa sunt etiam alia supererogationis opera, de quibus homo in futuro speciale gaudium habebit. Ergo multæ sunt aliæ aureolæ præter tres prædictas.

5. Præterea, sicut aliquis divulgat fidem prædicando et docendo, ita scripta compilando. Ergo et talibus quarta aureola debetur.

(Conclusio. — Cùm virgines, martyres et doctores in perpetua pugna sint, et victoriam ex ea consequantur, eis convenienter assignatæ sunt tres aureolæ.)

Respondeo dicendum, quòd aureola est quoddam privilegiatum præmium privilegiatæ victoriæ respondens. Et ideo secundùm privilegiatas victorias in tribus pugnis quæ cuilibet homini imminent, tres aureolæ sumuntur. In pugna enim quæ est contra carnem, ille potissimam victoriam obtinet, qui à delectabilibus venereis (quæ sunt præcipua in hoc genere) omnino abstinet; cujusmodi est virgo. Et ideo virginitati aureola debetur. In pugna verò qua contra mundum pugnatur,

(1) Sive *prædicatorum*, sicut editiones quædam habent, et promiscuè infrà usurpatur.

(2) Jam superiùs indicata ex Beda, lib. I *De Tabernaculo*, cap. 6, ubi verbis paululùm immutatis : *Corona* (inquit) *aurea quatuor digitis allæ labio mensæ aureæ apponitur, cùm per Evangelium his qui mandata divinæ legis custodiunt, etc.*

illa est præcipua victoria, cùm à mundo persecutionem usque ad mortem sustinemus. Unde et martyribus, qui in ista pugna victoriam obtinent, secunda aureola debetur. In pugna verò qua contra diabolum pugnatur, illa est præcipua victoria, cùm aliquis hostem non solùm à se sed etiam à cordibus aliorum removet; quod fit per doctrinam et prædicationem. Et ideo doctoribus et prædicatoribus tertia aureola debetur. Quidam verò distinguunt tres aureolas secundùm tres vires animæ; ut dicantur tres aureolæ respondere potissimis trium virium animæ actibus. Potissimus enim actus potentiæ *rationalis* est veritatem fidei etiam in alios diffundere. Et huic actui debetur doctorum aureola. *Irascibilis* verò actus potissimus est, etiam mortem propter Christum superare. Et huic actui debetur aureola martyrum. *Concupiscibilis* verò actus potissimus est a maximis delectabilibus carnis abstinere penitus. Et huic debetur aureola virginum. Alii verò aureolas tres distinguunt secundùm ea quibus Christo nobilissimè conformamur. Ipse enim mediator fuit inter Patrem et mundum. Fuit ergo doctor, secundùm quòd veritatem quam à Patre acceperat, mundo manifestavit. Fuit autem martyr, secundùm quod à mundo persecutionem sustinuit. Fuit verò virgo, in quantum puritatem in seipso servavit. Et ideo doctores, martyres, et virgines ei perfectissimè conformantur. Unde talibus debetur aureola.

Ad primum ergo dicendum, quòd in actu justitiæ non attenditur aliqua pugna sicut in actibus aliarum virtutum. Nec tamen hoc verum est quod docere sit actus prudentiæ; imò potiùs est actus charitatis vel misericordiæ, secundùm quod ex tali habitu inclinamur ad hujusmodi actùs exercitium; vel etiam sapientiæ, ut dirigentis. Vel potest dici, secundùm alios, quòd justitia circuit omnes virtutes. Et ideo ei specialis aureola non debetur.

Ad secundum dicendum, quòd paupertas quamvis sit opus perfectionis, non tamen tenet summum locum in aliqua spirituali pugna; quia amor corporalium minùs impugnat, quam concupiscentia carnis, vel persecutio inflicta in corpus proprium. Unde paupertati non debetur aureola; sed debetur ei judiciaria potestas, ratione humiliationis quæ consequitur pau-

pertatem. Glossa autem inducta largè accipit *aureolam*, pro quolibet præmio quod redditur merito excellenti.

Et similiter dicendum ad tertium et quartum.

Ad quintum dicendum, quòd etiam scribentibus sacram doctrinam, debetur aureola; sed hæc non distinguitur ab aureola doctorum; quia scripta componere quidam modus docendi est.

ARTICULUS XII.

Utrum aureola Virginum sit potissima inter alias.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quòd aureola virginum sit inter alias potissima. Quia *Apoc.*, XIV, de virginibus dicitur quòd « sequuntur Agnum quocumque ierit; » et quòd « nemo alius poterat dicere canticum quod virgines cantabunt. » Ergo virgines habent excellentiorem aureolam.

2. Præterea, Cyprianus de virginibus (in lib. *De habitu virginum*) dicit quòd sint « illustrior portio gregis Christi. » Ergo eis major aureola debetur.

3. Item videtur quòd potissima sit aureola martyrum; quia (super *Apocal.*, XIV), dicit Haymo quòd « non omnes virgines conjugatas præcedunt; sed hi specialiter qui in tormento passionis virginitate insuper custodita, coæquantur martyribus conjugatis. » Ergo martyrium dat virginitati præeminentiam super alios status. Et sic martyrio potior aureola debetur.

4. Item, videtur quòd potissima debeatur doctoribus; quia Ecclesia militans exemplata est ab Ecclesia triumphante. Sed in Ecclesia militante maximus honor debetur doctoribus, I. *ad Tim.*, V: « Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur, maximè qui laborant in verbo et doctrina. » Ergo in Ecclesia triumphante talibus potior aureola debetur.

(Conclusio. — Cùm martyrum pugna fortissima sit, vehementissimèque affligat, simpliciter loquendo aureola eorum est omnium potissima.)

Respondeo dicendum, quòd præeminentia aureolæ ad aureolam potest dupliciter attendi: primò, ex parte pugnæ, ut dicatur aureola potior, quæ fortiori pugnæ debetur. Et per hunc modum aureola martyrum aliis aureolis supereminet quo-

dam modo, et aureola virginum, alio modo : pugna enim martyrum est fortior secundùm seipsam, et vehementiùs affligens; sed pugna carnis est periculosior, in quantum est diuturnior, et magis nobis imminet è vicino. Secundò, ex parte eorum de quibus est pugna. Et sic aureola doctorum inter omnes est potior; quia hujusmodi pugna versatur circa bona intelligibilia, et aliæ pugnæ circa sensibiles passiones. Sed illa eminentia quæ attenditur ex parte pugnæ, est aureolæ essentialior; quia aureola secundùm propriam rationem respicit victoriam et pugnam. Difficultas etiam pugnæ quæ attenditur ex parte ipsius pugnæ, est potior quàm illa quæ attenditur ex parte nostri, in quantum est nobis vicinior : et ideo, similiter loquendo, aureola martyrum inter omnes est potior. Et ideo dicitur *Matth.*, V, in Glossa quòd « in octava beatitudine, quæ ad martyres pertinet, (*scilicet*, beati qui persecutionem patiuntur, etc.), omnes aliæ perficiuntur. » Et propter hoc etiam Ecclesia in connumeratione sanctorum martyres doctoribus et virginibus præordinat; sed quantum ad aliquid, nihil prohibet alias aureolas excellentiores esse.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XIII.

Utrùm unus alio aureolam excellentiùs habeat.

Ad decimum tertium sic proceditur. Videtur quòd unus aureolam virginitatis vel martyrii vel doctoris excellentiùs alio non habeat. Quia ea quæ sunt in termino, non intenduntur neque remittuntur. Sed aureola debetur operibus quæ sunt in termino perfectionis. Ergo aureola non intenditur neque remittitur.

2. Præterea, virginitas non suscipit *magis* et *minus*, cùm importet privationem quamdam, privationes autem non intendantur nec remittantur. Ergo nec præmium virginitatis (scilicet aureola virginum) intenditur et remittitur.

Sed contra, aureola superponitur aureæ. Sed aurea est intensior in uno quàm in alio. Ergo et aureola.

(Conclusio. — Cùm meritum sit causa præmii, consequens

est ut sicut merito meritum est majus, sic aureola una major alterâ esse dicatur.)

Respondeo dicendum, quòd cùm meritum sit quodammodo præmii causa, oportet diversificari præmia, secundùm quod merita diversificantur; aliquid enim intenditur et remittitur per intensionem et remissionem suæ causæ. Meritum autem aureolæ potest esse majus et minus. Unde et aureola potest esse major et minor. Sciendum tamen quòd meritum aureolæ potest intendi dupliciter : uno modo, ex parte radicis; alio modo, ex parte operis. Contingit enim esse aliquos duos, quorum unus ex minori charitate majus tormentum martyrii sustinet, vel magis prædicationi instat, aut etiam magis à delectabilibus carnis se elongat. Intensioni ergo meriti quæ attenditur penes radicem, non respondet intensio aureolæ, sed intensio aureæ. Sed intensioni meriti quæ est ex genere actûs, respondet intensio aureolæ. Unde potest esse quòd aliquis qui minùs in martyrio meretur quantum ad essentiale præmium, habebit pro martyrio majorem aureolam.

Ad primum ergo dicendum, quòd merita quibus debetur aureola, non attingunt ad terminum perfectionis simpliciter, sed secundùm speciem; sicut ignis est specie subtilissimum corporum. Unde nihil prohibet unam aureolam aliâ esse excellentiorem, sicut unus ignis est alio subtilior.

Ad secundum dicendum, quòd una virginitas potest esse major aliâ, propter majorem recessum à virginitatis contrario, ut dicatur illa esse major virginitas, quæ magis occasiones corruptionis vitat. Sic enim privationes intendi possunt; ut cùm dicitur homo *magis cæcus*, quia magis elongatur à visu.

QUÆSTIO XCVII VEL XCVIII.

De pœna damnatorum, in septem articulos divisa.

Consequenter considerandum est de pertinentibus ad damnatos post judicium; et primò, de pœna damnatorum, et igne

quo eorum corpora cruciabuntur; secundò, de his quæ pertinent ad eorum affectum et intellectum; tertiò, de justitia et misericordia Dei, respectu damnatorum.

Circa primum quæruntur septem : 1° Utrùm damnati in inferno solâ pœnâ ignis affligantur. 2° Utrùm vermis eorum, quo affliguntur, sit corporalis. 3° Utrùm fletus in eis existens sit corporalis. 4° Utrùm tenebræ eorum sint corporales. 5° Utrùm ignis quo affliguntur, sit corporalis. 6° Utrùm sit ejusdem specie cum igne nostro. 7° Utrùm ignis ille sit sub terra.

ARTICULUS I.

Utrùm damnati in inferno solâ pœna ignis affligantur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd damnati in inferno solâ pœnâ ignis affligantur. Quia *Matth.*, XXV, ubi eorum damnatio exprimitur, fit mentio solùm de igne, cùm dicitur : « Discedite à me, maledicti, in ignem æternum. »

2. Præterea, sicut pœna purgatorii debetur peccato veniali, ita pœna inferni debetur mortali. Sed in purgatorio non dicitur esse nisi pœna ignis, ut patet (1) per hoc quod dicitur I. *Cor.*, III : « Uniuscujusque opus quale sit, ignis probabit. » Ergo nec in inferno erit nisi pœna ignis.

3. Præterea, pœnarum varietas refrigerium præstat; sicut cùm de calido transfertur quis ad frigidum. Sed nullum refrigerium est ponere in damnatis. Ergo non erunt diversæ pœnæ, sed sola pœna ignis.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* X : « Ignis et sulphur et spiritus procellarum pars calicis eorum. »

Præterea, *Job*, XXIV : « Ad nimium calorem transeat ab aquis nivium. »

(Conclusio. — Sicut per multa et varia damnati peccaverunt, ita conveniens est ut multipliciter et ex multis affligantur.)

(1) Juxta interpretationem sanctorum Patrum, qui de purgatorio vel emendatorio igne id intelligunt, ut ex professo relatum est, cùm de Purgatorii loco et veritate ageretur.

Respondeo dicendum, quòd, secundùm Basilium, in ultima mundi purgatione fiet separatio in elementis; ut quidquid est purum et nobile, remaneat superius ad gloriam beatorum, quidquid verò est ignobile et feculentum, in infernum projiciatur ad pœnam damnatorum; ut, sicut omnis creatura erit beatis materia gaudii, ita damnatis ex omnibus creaturis tormentum accrescat, secundùm illud *Sap.*, V : « Pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos. » Hoc etiam divinæ justitiæ competit; ut sicut ab uno recedentes per peccatum, in rebus materialibus, quæ sunt multæ et variæ, finem suum constituerunt, ita etiam multipliciter et ex multis affligantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia ignis est maximè afflictivus, propter hoc quod abundat in virtute activa; ideo nomine *ignis* omnis afflictio designatur, si sit vehemens.

Ad secundum dicendum, quòd pœna purgatorii non est principaliter ad affligendum, sed ad purgandum. Unde per solum ignem fieri debet, qui maximè habet vim purgativam. Sed damnatorum pœna non ordinatur ad purgandum. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd damnati transibunt ex vehementissimo calore ad vehementissimum frigus, sine hoc quòd in eis sit aliquod refrigerium; quia passio ab exterioribus non erit per transmutationem corporis à sua pristina naturali dispositione, ut contraria passio ad æqualitatem vel temperiem reducendo refrigerium causet, sicut nunc accidit. Sed erit per actionem spiritualem, secundùm quod sensibilia agunt in sensum, prout sentiuntur imprimendo formas illas secundùm *esse* spirituale in organum, et non secundùm *esse* materiale.

ARTICULUS II.

Utrùm vermis damnatorum sit corporalis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd vermis quo affliguntur damnati, sit corporalis. Quia caro non potest affligi per vermem spiritualem. Sed caro damnatorum affligetur per vermem, *Judith*, XVI : « Dabit ignem et vermes in carnes

eorum (1); » et *Eccles.*, VII : « Vindicta carnis impii ignis et vermis. » Ergo vermis ille erit corporalis.

2. Præterea, Augustinus dicit II. *De Civit. Dei*, cap. 9 : « Utrumque (id est, ignis et vermis) pœna erunt carnis. » Ergo, etc.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit XXI. *De Civit. Dei*, cap. 22 : « In pœnis malorum inextinguibilis ignis, et vivatissimus vermis, ab aliis atque aliis aliter atque aliter exponitur : alii utrumque ad corpus, alii utrumque ad animam retulerunt; alii propriè ad corpus ignem, tropicè ad animam vermem; quod esse credibilius videtur. »

(Conclusio. — Cùm post diem judicii nullum corpus mixtum remansurum sit præter corpus hominis, vermis qui damnatis assignatur, non erit materialis, sed spiritualis, qui *conscientiæ remorsus* dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd post diem judicii in mundo innovato non remanebit aliquod animal vel aliquod corpus mixtum, nisi corpus hominis tantùm; eo quod non habeat aliquem ordinem ad incorruptionem, nec post illud tempus sit futura generatio et corruptio. Unde vermis qui in damnatis ponitur non debet intelligi esse corporalis, sed spiritualis, qui est *conscientiæ remorsus;* qui dicitur *vermis*, in quantum oritur ex putredine peccati, et animam affligit, sicut corporalis vermis ex putredine ortus affligit pungendo.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipsæ animæ damnatorum dicuntur carnes, eorum, pro eo quòd carni subjectæ *fuerunt*. Vel potest dici quòd etiam per vermem spiritualem caro afflizetur, secundùm quod passiones animæ redundant in corpus, et hìc et in futuro.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus loquitur sub quadam comparatione; non enim vult simpliciter asserere quòd

(1) De persecutoribus Judæorum hoc dicit, sed ad omnes impios pari sensu extendi potest, ac de pœna æterna intelligi : *Væ* (inquit, *Judith*, vers. 20), *væ genti insurgenti super genus meum! Dominus enim omnipotens vindicabit in eis, in die judicii visitabit illos. Dabit enim ignem et vermes in carnes eorum, ut uranlur et sentiant usque in sempiternum.*

ille vermis sit materialis, sed quòd potiùs esset asserendum ignem et vermem materialiter intelligi, quàm quòd utrumque spiritualiter tantùm intelligatur; quia sic nullam pœnam corporalem damnati sustinerent, ut patet seriem verborum ejus ibidem inspicienti.

ARTICULUS III.

Utrùm fletus qui erit in damnatis sit corporalis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd fletus qui erit in damnatis, erit corporalis. Quia *Luc.*, XIII, dicit quædam Glossa quòd « per fletum quem Dominus reprobis comminatur, potest probari vera corporum resurrectio. » Quod non esset, si fletus ille tantùm esset spiritualis. Ergo, etc.

2. Præterea, tristitia quæ est in pœna, respondet delectationi quæ fuit in culpa, secundùm illud *Apocal.*, XVIII : « Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum. » Sed peccatores in culpa habuerunt delectationem interiorem et exteriorem. Ergo etiam habebunt fletum exteriorem.

Sed contra : fletus corporalis fit per quamdam resolutionem lachrymarum. Sed à corporibus damnatorum non potest fieri perpetua resolutio, cùm nihil in eis per cibum restauretur; omne enim finitum consumitur, si aliquid ab eo continuè abstrahatur. Ergo in damnatis non erit corporalis fletus.

(Conclusio. — Ratione resolutionis lachrymarum fletus non erit in damnatis; ratione verò commotionis et turbationis capitis et oculorum, in damnatis fletus corporalis esse poterit.)

Respondeo dicendum, quòd in fletu corporali duo inveniuntur : quorum unum est lacrymarum resolutio. Et quantum ad hoc fletus corporalis in damnatis esse non potest; quia post diem judicii, quiescente motu primi mobilis, non erit aliqua generatio vel corruptio, vel corporalis alteratio; in lacrymarum autem resolutione oportet esse illius humoris generationem, qui per lachrymas distillat. Unde quantum ad hoc, corporalis fletus in damnatis esse non poterit. Aliud quod invenitur in corporali fletu, est quædam commotio et turbatio

capitis et oculorum. Et quantum ad hoc, fletus in damnatis esse poterit post resurrectionem; corpora enim damnatorum non solùm ab exteriori affligentur, sed etiam ab interiori, secundùm quod corpus immutatur ad passionem animæ in bonum vel malum. Et quantum ad hoc, fletus carnis resurrectionem indicat; et respondet delectationi culpæ, quæ fuit in anima et in corpore.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm damnati sint in tenebris corporalibus.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd damnati non sint in tenebris corporalibus. Quia super illud *Job*, X : « Sed sempiternus horror inhabitat, » Gregorius in lib. IX. *Mor.*, cap. 39, sive 48, dicit : « Quamvis ignis ille ad consolationem non luceat, tamen ut magis torqueat, ad aliquid lucet; nam sequaces quos secum traxerunt de mundo reprobi, flamma illustrante visuri sunt. » Ergo non erunt ibi tenebræ corporales.

2. Præterea, damnati vident pœnam suam; hoc enim est eis in augmentum pœnæ. Sed nihil videtur sine lumine. Ergo non sunt ibi tenebræ corporales.

3. Præterea, damnati habebunt ibi potentiam visivam post corporum resumptionem. Sed frustra in eis esset nisi aliquid viderent. Ergo, cùm nihil videatur nisi in lumine, videtur quòd non sint omnino in tenebris.

Sed contra est, quòd dicitur *Matth.*, XXII : « Ligatis manibus et pedibus ejus, mittite eum in tenebras exteriores. » Super quo dicit Gregorius lib. jam prius indicato : « Si ignis ille lucem haberet, in tenebras exteriores nequaquam mitti diceretur. »

Præterea, Basilius dicit super illud *Psalm.* XXVIII : « Vox Domini intercidentis flammam ignis, » quòd « virtute Dei separabitur claritas ignis ab ejus virtute adustiva; ita quòd claritas cedet in gaudium beatorum, et ustivum ignis in tormentum damnatorum. » Ergo damnati habebunt tenebras corporales.

Quædam verò alia, quæ ad pœnam damnatorum pertinent, determinata sunt.

(Conclusio. — Ut dispositio inferni miseriæ damnatorum conveniat, erunt in eo tenebræ corporales, cum quadam tamen luce, ut videant impii ea quæ animam torquere possunt.)

Respondeo dicendum, quòd dispositio inferni erit talis quòd maximè miseriæ damnatorum competat. Unde secundùm hoc sunt ibi lux et tenebræ, prout maximè spectant ad miseriam damnatorum. Ipsa autem visio secundùm se delectabilis est; ut enim dicitur in principio *Metaphysicæ*, « sensus oculorum est maximè diligibilis, eo quod per ipsum plura cognoscimus. » Sed per accidens contingit visionem esse afflictivam, in quantum videmus aliqua nobis nociva, vel nostræ voluntati repugnantia. Et ideo in inferno hoc modo debet esse locus dispositus ad videndum secundùm lucem et tenebras; ut nihil ibi perspicuè videatur, sed solummodo sub quadam umbrositate videantur ea quæ afflictionem cordi congerere possunt. Unde, simpliciter loquendo, locus est tenebrosus. Sed tamen ex divina dispositione est ibi aliquid luminis, quantum sufficit ad videndum alia quæ animam torquere possunt. Et ad hoc satisfacit naturalis situs loci; quia in terræ medio ubi infernus ponitur, non potest esse ignis nisi fœculentus et turbidus, et quasi fumosus (1). Quidam autem tenebrarum harum causam assignant ex commassatione corporum damnatorum, quæ præ multitudine ita replebunt locum inferni, quòd ibi nihil de aëre remanebit; et sic non erit ibi aliquid de diaphono, quod possit esse subjectum lucis et tenebræ (2), nisi oculi damnatorum, qui erunt obtenebrati.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Id est, existimatur positus esse, quasi hoc non asserat velut certum, sed solummodò velut probabile supponat; quod plenius paulò post, art. 7, expendetur.

(2) Sic etiam usurpat Lampridius insignis grammaticus in singulari vitam Commodi scribens : *Tenebræ* (inquit) *obortæ est, etc.* Unde *lux* et *tenebra* reponi debet ab initio pro *tenebræ*.

ARTICULUS V.

Utrùm ignis inferni erit corporalis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd ignis inferni qui cruciabuntur corpora damnatorum, non erit corporeus. Dicit enim Damascenus in IV. lib. *in fine* : « Tradetur diabolus et dæmones et homo ejus (scilicet Antichristus) cum impiis peccatoribus in ignem æternum, non materialem, qualis est qui apud nos est, sed qualem novit Deus. » Sed omne corporeum est materiale. Ergo ignis inferni non erit corporeus.

2. Præterea, animæ damnatorum à corpore separatæ ad ignem inferni deferuntur. Sed Augustinus dicit XII, *super Genes. ad litteram*, cap. 32 : « Spiritualem arbitror esse (scilicet locum) ad quem anima defertur post mortem, non corporalem. » Ergo ignis ille non erit corporeus.

3. Præterea, ignis corporeus in modo suæ actionis non sequitur modum culpæ in eo quòd igne crematur, sed magis modum humidi vel sicci; in eodem enim igne corporeo videmus affligi justum et impium. Sed ignis inferni in modo suæ actionis vel afflictionis, sequitur modum culpæ in eo qui punitur; unde dicit Gregorius in IV. *Dialog.*, cap. 43 : « Unus quidem est gehennæ ignis, sed non uno modo cruciat peccatores; unusquisque enim quantum exigit culpa, tantum sentiet de pœna. » Ergo ignis ille non est corporeus.

Sed contra est, quod dicitur IV. *Dialog.*, cap. 29 : «Ignem gehennæ corporeum esse non ambigo, in quo certum est corpora cruciari. »

Præterea, *Sapient.*, V, dicitur : « Pugnabit orbis terrarum contra insensatos. » Sed non totus orbis terrarum contra insensatos pugnaret, si solummodo spirituali pœna et non corporali punirentur. Ergo punientur igne corporeo.

(Conclusio. — Cùm corpori non possit adaptari pœna nisi corporea, ignis inferni erit corporeus; maximè cùm dicatur reprobos post resurrectionem in ipsum detrudendos esse.)

Respondeo dicendum, quòd de igne inferni multiplex fuit opinio. Quidam enim Philosophi (ut Avicenna) resurrectionem

non credentes, solius animæ post mortem pœnam esse crediderunt. Et quia eis inconveniens videbatur ut anima, cùm sit incorporea, igne corporeo puniretur, negaverunt ignem corporeum esse quo mali punirentur; volentes quòd quidquid dicitur de pœna animarum post mortem futura per aliqua corporalia, metaphoricè dicatur. Sicut enim bonarum animarum delectatio et jucunditas non erit in aliqua re corporali, sed in spirituali tantùm, scilicet in consecutione sui finis; ita afflictio malorum spiritualis erit tantum; in hoc scilicet quòd tristabuntur de hoc quod separantur à fine, cujus inest eis desiderium naturale : unde, sicut omnia quæ de delectatione animarum post mortem dicuntur, quæ videntur ad delectationem corporalem pertinere, sicut quòd reficiantur vel rideant, et hujusmodi; ita etiam quidquid de earum afflictione dicitur quod corporalem punitionem sonare videatur, per similitudinem debet intelligi, sicut quòd in igne ardeant, vel fœtoribus affligantur, et hujusmodi. Spiritualis enim delectatio et tristitia, cùm sit ignota multitudini, oportet quòd per delectationes et tristitias corporales figuraliter manifestetur, ut homines magis moveantur ad desiderium vel timorem. Sed, quia in pœna damnatorum non solùm erit *pœna damni*, quæ respondet aversioni quæ fuit in culpa, sed etiam *pœna sensus*, quæ respondet conversioni, ideo non sufficit prædictum modum punitionis ponere. Et ideo etiam ipse Avicenna, tract. IX. *Metaphysic.*, cap. 7, alterum modum superaddidit, dicens quòd animæ malorum post mortem non per corpora sed per corporum similitudines puniantur; sicut in somnis propter similitudines prædictas in imaginatione existentes, videtur homini quòd torqueatur pœnis diversis. Et hunc etiam modum punitionis videtur ponere Augustinus in XII. *super Genesim ad litteram*, sicut ibidem manifestè patet. Sed hoc videtur inconvenienter dictum esse. Imaginatio enim potentia quædam est utens organo corporali. Unde non potest esse quòd visiones hujusmodi imaginariæ fiant in anima separata à corpore, sicut in anima somniantis. Unde etiam Avicenna, ut hoc inconveniens evitaret, dixit quòd animæ separatæ à corpore utebantur quasi pro organo aliqua parte cœlestis corporis; cui corpus humanum oportet esse conforme, ad hoc quòd

perficiatur animâ rationali, quæ est similis motoribus cœlestis corporis; in hoc secutus quodammodo opinionem antiquorum Philosophorum, qui posuerunt animas redire ad compares stellas. Sed hoc est omnino absurdum, secundùm doctrinam Philosophi; quia anima utitur determinato organo corporali, sicut ars determinatis instrumentis. Undè non potest transire de corpore in corpus; quod Pythagoras posuit, ut dicitur in I. *De anima*, text. 53. Qualiter autem ad dictum Augustini sit respondendum, infra dicetur (ad 2). Quidquid autem dicatur de igne qui animas separatas cruciat, de igne tamen quo cruciabuntur corpora damnatorum post resurrectionem, oportet dicere quòd sit corporeus; quia corpori non potest convenienter adaptari pœna, nisi sit corporea. Unde Gregorius in IV. *Dialog.* (ubi supra) ex hoc ipso probat ignem inferni esse corporeum, quòd reprobi post resurrectionem in eum detrudentur. Augustinus etiam, ut habetur in littera IV. *Sentent.*, dist. 44, manifestè confitetur ignem illum quo cruciabuntur corpora, esse corporeum. Et de hoc ad præsens est quæstio. Qualiter autem animæ damnatorum ab igne isto corporeo crucientur, suprà dictum est Quæst. LXX, art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd Damascenus non negat simpliciter illum ignem materialem esse, sed quòd « non est materialis talis qualis apud nos est, » eo quod quibusdam proprietatibus ab hoc igne distinguitur. Vel dicendum, quòd quia ignis ille non materialiter alterat corpora, sed quadam spirituali actione agit in ea ad punitionem, ideo dicitur non materialis esse, non quantum ad substantiam, sed quantum ad punitionis effectum in corporibus, et multò amplius in animabus.

Ad secundum dicendum, quòd dictum Augustini potest hoc modo accipi, ut pro tanto dicatur locus ille ad quem animæ deferuntur post mortem, non esse corporeus, quia anima in eo corporaliter non existit, per modum scilicet quo corpora existunt in loco, sed alio modo spirituali, sicut angeli in loco sunt. Vel dicendum, quòd Augustinus loquitur opinando et non determinando, sicut frequenter facit in libris illis.

Ad tertium dicendum, quòd ignis ille erit instrumentum divinæ justitiæ punientis. Instrumentum autem non solùm

agit in virtute propria et per proprium modum, sed etiam in virtute principalis agentis, et secundum quod est regulatum ab eo. Unde, quamvis ignis secundùm propriam virtutem non habeat quo aliquos cruciet secundùm *magis* vel *minùs* secundùm modum peccati, habet tamen hoc secundùm quòd ejus actio modificatur ex ordine divinæ justitiæ; sicut etiam ignis fornacis modificatur ex industria fabri in sua actione, secundùm quòd competit ad effectum artis.

ARTICULUS VI.

Utrùm ignis inferni sit ejusdem speciei cum igne nostro.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd ignis ille non sit ejusdem speciei cum igne isto corporeo quem videmus. Augustinus enim dicit lib. XX. *De Civit. Dei*, cap. 16, ut suprà : « Ignis æternus cujusmodi sit, hominem scire arbitror neminem, nisi fortè cui spiritus divinus ostendit. » Sed naturam istius ignis, omnes vel fere omnes, sciunt. Ergo ignis ille non est ejusdem speciei aut naturæ cum igne nostro.

2. Præterea, Gregorius lib. XV. *Moral.* (1) exponens illud *Job*, XX : « Devorabit eum ignis qui non succenditur, » dicit : « Ignis corporeus ut esse valeat, corporeis indiget fomentis; nec valet, nisi succensus esset et nisi refotus, subsistere. At contra gehennæ ignis, cùm sit corporeus et in se missos reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur; sed creatus semel, durat inextinguibilis, et succensione non indiget, et ardore non caret. » Ergo non est ejusdem naturæ cum eo quem videmus.

3. Præterea, *æternum* et *corruptibile* non sunt ejusdem

(1) Nempe cap. 14 in modernis, vel 17 in antiquis; nisi quod quædam Gregorii exemplaria corruptè habent, *gehennæ ignis cùm sit incorporeus, etc.* Nempe oscitabundus nescio quis non advertit huc esse sensum quòd etsi corporeus verè sit, lignis nihilominus non indiget. Quidni advertit saltem quod subjungitur, *et in se missos reprobos corporaliter exurat?* An scilicet *incorporeus ignis* possit corporaliter exurere?

rationis, cùm nec etiam in genere communicent, secundùm Philosophum in X. *Metaph.*, (text. 26). Sed iste ignis est corruptibilis; ille autem, æternus, *Matth.*, XXI : « Discedite à me maledicti in ignem æternum. » Ergo non sunt ejusdem naturæ.

4. Præterea, de natura hujus ignis nostri est ut luceat. Sed ignis inferni non lucet; unde *Job*, XVIII : « Nonne lux impii extinguetur. » Ergo ut priùs.

Sed contra : secundùm Philosophum in I. *Topic.*, cap. 6 : « Omnis aqua omni aquæ est eadem specie. » Ergo eadem ratione omnis ignis omni igni est idem specie.

Præterea, *Sap.*, XI, dicitur : « Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur. » Sed homines peccant per res sensibiles hujus mundi. Ergo justum est ut per easdem puniantur.

(Conclusio. — Sicut corpora damnatorum ejusdem speciei erunt cujus modò sunt, ita et ignis quo torquentur damnati in inferno, ejusdem est speciei cùm igne qui apud nos est, licèt quasdam proprietates diversas habeat.)

Respondeo dicendum, quòd ignis propter hoc quod est maximæ virtutis in agendo, inter reliqua elementa, alia corpora pro materia habet, ut dicitur in IV. *Meteor.*, cap. 1. Unde et ignis dupliciter invenitur : scilicet in materia propria, prout est in sua sphæra; et in materia aliena, sive terrestri, ut patet in carbone, sive aerea, ut patet in flamma. Quocumque autem modo ignis inveniatur, semper est idem in specie, quantum ad naturam ignis pertinet. Potest autem esse diversitas in specie, quantum ad corpora quæ sunt materia ignis. Unde *flamma* et *carbo* differunt specie, et similiter *lignum igneum*, et *ferrum ignitum*. Nec differt quantum ad hoc, sive ignita sint per violentiam, ut in ferro apparet, sive ex principio intrinseco naturali, ut accidit in sulphure. Quod ergo ignis inferni, quantum ad hoc quod habet de natura ignis, sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, manifestum est. Utrum autem ille ignis sit in propria materia existens, aut si in aliena, in qua materia sit, nobis ignotum est. Et secundùm hoc potest ab igne qui apud nos est, specie differre, materialiter consideratus. Quasdam tamen proprietates differentes habet ab igne nostro, ut quòd succensione non

indiget, nec lignis nutritur. Sed istæ differentiæ non ostendunt diversitatem in specie, quantum ad id quod pertinet ad naturam ignis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur quantum ad id quod est materiale in igne illo, non autem quantum ad ignis naturam.

Ad secundum dicendum, quòd ignis iste qui apud nos est, lignis nutritur et ab homine succenditur; quia est artificialiter et per violentiam in alienam materiam introductus. Sed ignis ille lignis non indiget quibus foveatur; quia vel in propria materia existit, vel est in materia aliena, non per violentiam, sed per naturam à principio intrinseco. Unde non est ab homine succensus, sed à Deo, qui naturam illam instituit. Et hoc est quod dicitur *Isaiæ*, XXX : « Flatus Domini, sicut torrens sulphuris succendens eam (1). »

Ad tertium dicendum, quòd sicut corpora damnatorum erunt ejusdem speciei, cujus modò sunt, quamvis modò sint corruptibilia, tunc autem erunt incorruptibilia, ex ordine divinæ justitiæ, et propter quietem motûs cœli, ita est etiam et de igne inferni, quo corpora illa punientur.

Ad quartum dicendum, quòd lucere non convenit igni secundùm quemlibet modum existendi; quia in propria materia existens non lucet. Unde non lucet in propria sphæra, ut Philosophi dicunt. Similiter etiam in aliqua materia aliena ignis existens non lucet; sicut cùm est in materia opaca terrestri, ut in sulphure. Similiter est etiam quando ex aliquo grosso fumo ejus claritas offuscatur. Unde quòd ignis inferni non luceat, non est sufficiens argumentum ad hoc quòd non sit ejusdem speciei.

(1) Supple *Topheth*, ut ex prædictis, vers. 33, supplendum est; sic enim ibi : *Præparata est ab heri Topheth, à rege præparata profunda et dilatata; nutrimenta ejus ignis et ligna multa. Flatus Domini, etc.*

ARTICULUS VII.

Utrùm ignis inferni sit sub terra.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd ignis ille non sit sub terra. Quia *Job*, XVIII, de homine damnato dicitur : « Et de orbe transferet eum Deus. » Ergo ignis ille in quo damnati punientur, non est sub terra, sed est extra orbem.

2. Præterea, « nullum violentum et per accidens, potest esse sempiternum. » Sed ignis ille erit in inferno in sempiternum. Ergo non erit ibi per violentiam, sed naturaliter. Sed sub terra non potest esse ignis, nisi per violentiam. Ergo ignis inferni non est sub terra.

3. Præterea, in igne inferni omnia corpora damnatorum post diem judicii cruciabuntur. Sed illa corpora locum replebunt. Ergo, cùm futura sit maxima multitudo damnatorum, quia « stultorum infinitus est numerus, » *Eccl.*, I. maximum oportet esse spatium in quo ignis ille continetur. Sed inconveniens videtur dicere infra terram esse tantam concavitatem, cùm partes terræ naturaliter ferantur ad medium. Ergo ignis ille non erit sub terra.

4. Præterea, *Sap.*, XI : « Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur, » sicut jam suprà. Sed mali super terram peccaverunt. Ergo ignis eos puniens non debet esse sub terra.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, XIV : « Infernus subter conturbatus est in occursum adventûs tui (1). » Ergo ignis inferni sub nobis est.

Præterea, Gregorius dicit in IV. *Dialog.*, cap. 42 : « Quid obstet non video, ut sub terra infernus esse credatur. »

Præterea, *Jonæ*, II, super illud : « Projecisti me in corde maris, » Glossa interlinearis, id est, *in inferno*. Pro quo dicitur in Evangelio, *Matth.*, XII, « in corde terræ; » quia sicut cor est in medio animalis, ita et infernus in medio terræ esse perhibetur.

(Conclusio. — Et si nullus nisi à Spiritu sancto edoctus,

(1) Non in occursum adventûs Christi, ut hic videri posset,

ubi infernus constitutus sit, certò agnoscat, tamen ut animæ quæ carnis amore peccaverunt, id recipiant quod carni mortuæ exhiberi solet, convenienter sub terra esse creditur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit lib. XX. *De Civit. Dei*, cap. 16, et habetur in littera, « in qua parte mundi infernus sit, scire neminem arbitror, nisi cui divinus spiritus revelavit. » Unde Gregorius in IV. *Dial.*, super hac quæstione interrogatus, respondit; « hac de re temere definire non audeo; nonnulli namque in quadam terrarum parte infernum esse putaverunt; alii verò hunc sub terra esse existimant. » Et hanc opinionem probabiliorem esse ostendit dupliciter : primò, ex ipsa nominis ratione, sic dicens : « Si idcirco *infernum* dicimus, quia inferius jacet; quod terra ad cœlum est, hoc esse infernus debet ad terram. » Secundò, ex hoc quod dicitur *Apocal.*, V : « Nemo poterat neque in cœlo, neque in terra, neque subtus terram, aperire librum; » ut hoc quod dicitur, *in cœlo*, referatur ad angelos; hoc quod dicitur, *in terra*, referatur ad homines viventes in corpore; hoc quod dicitur, *subtus terram*, referatur ad animas existentes in inferno. Augustinus etiam in libro XII. *super Genesim ad litteram*, cap. 34, duas rationes tangere videtur quare congruum sit infernum esse sub terra : una est, « ut quoniam defunctorum animæ carnis amore peccaverunt, hoc eis exhibeatur quod ipsi carni mortuæ solet exhiberi, ut scilicet sub terra retrudantur » (vel recondantur). Alia est, quòd sicut est gravitas in corporibus, ita tristitia in spiritibus; et lætitia, sicut levitas. Unde, « sicut secundùm corpus, si ponderis sui ordinem teneant, inferiora sunt omnia graviora; ita secundùm spiritum, inferiora sunt omnia tristiora. » Et sic, sicut conveniens locus gaudio electorum est cœlum empyreum, ita conveniens locus tristitiæ damnatorum, est infimum terræ. Neque movere debet quòd Augustinus ibidem dicit, quòd « inferi sub terris esse dicuntur vel creduntur; » quia, ut in libro *Retractationum hoc retractans*, dicit : « Mihi videor dicere debuisse magis quòd sub terris sint in

sed in occursum regis Babylonis, ut ibi videre est, ubi græcum κάτωθεν, quod in Vulgata *subter*.

feri, quàm rationem reddere cur sub terris esse dicantur sive credantur. » Quidam tamen Philosophi posuerunt quòd locus inferni erat sub orbe terrestri, tamen supra terræ superficiem ex parte nobis oppositâ. Et hoc videtur Isidorus sensisse (apud Glossam in *Isaiæ*, LX, cùm dicit quòd « Sol et Luna in ordine quo creati sunt, stabunt, ne impii in tormentis positi quantur luce eorum. » Quæ ratio nulla esset, si infernus infra terram esse dicatur. Qualiter tamen hæc verba possint exponi, patuit supra. Pythagoras verò posuit locum pœnarum in sphæra ignis, quam in medio totius orbis esse dixit (et regionem illam *carcerem Jovis* appellavit) ut patet per Aristotelem in secundo *cœli et mundi*, text. 53. Sed tamen convenientius his quæ in Scriptura dicuntur est ut sub terra esse dicatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud *Job* : « De orbe transferet eum Deus, » intelligendum est de orbe terrarum, id est, de hoc mundo. Et hoc modo exponit Gregorius, lib. XIV. *Moral.*, 11, dicens : « De orbe quippe transfertur, cùm superno apparente Judice, de hoc mundo tollitur, in quo perversè gloriatur. » Nec est intelligendum quòd *orbis* hic accipiatur pro universo, quasi extra totum universum sit locus pœnarum.

Ad secundum dicendum, quòd in loco illo conservatur ignis in æternum ex ordine divinæ justitiæ; quamvis secundùm naturam suam non possit extra suum locum aliquod elémentum in æternum durare, præcipuè statu generationis et corruptionis manente in rebus. Ignis autem ibi erit fortissimæ caliditatis, quia calor ejus erit undique congregatus propter frigus terræ ipsum undique circumstans.

Ad tertium dicendum, quòd infernus nunquam deficiet in amplitudine quin sufficiat ad damnatorum corpora capienda; infernus enim *Prov.*, XXX, inter tria insatiabilia ponitur. Nec est inconveniens quòd intra viscera terræ tanta concavitas conservetur divinâ virtute, quæ damnatorum omnium corpora possit capere.

Ad quartum dicendum, quòd hoc quod dicitur, « per quæ peccat quis, per hæc et torquetur, » non est necessarium nisi in principalibus instrumentis peccandi; quia enim homo in

anima peccat et in corpore, in utroque punietur. Non autem oportet quòd in quo loco quis peccavit, in eodem puniatur; cùm alius sit locus qui viatoribus et damnatis debetur. Vel dicendum quòd hoc intelligitur de pœnis quibus homo punitur in via, secundùm quòd quælibet culpa suam pœnam habet annexam, prout « quisque inordinatus animus sibi est pœna, » ut dicit Augustinus, lib. I. *Confess.*, cap. 12.

QUÆSTIO XCVIII VEL XCIX.

De voluntate et intellectu damnatorum, in novem articulos divisa.

Consequenter considerandum est de pertinentibus ad affectum et intellectum damnatorum.

Circa quod quæruntur novem : 1° Utrùm omnis voluntas damnatorum sit mala. 2° Utrùm aliquando pœniteant de malis quæ fecerunt. 3° Utrùm magis vellent non esse quàm esse. 4° Utrùm vellent alios esse damnatos. 5° Utrùm impii habeant Deum odio. 6° Utrùm ipsi demereri possint. 7° Utrùm possint uti scientiâ hîc acquisitâ. 8° Utrùm cogitent aliquando de Deo. 9° Utrùm ipsi videant gloriam beatorum.

ARTICULUS I.

Utrùm omnis voluntas damnatorum sit mala.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non omnis voluntas damnatorum sit mala. Quia, ut dicit Dionysius, cap. 4. *De Divin. Nomin.*, « dæmones bonum et optimum concupiscunt; *scilicet* esse, vivere et intelligere. » Cùm ergo damnati homines non sint pejoris conditionis quàm dæmones, videtur quòd et ipsi bonam voluntatem habere possint.

2. Præterea, *malum*, ut dicit Dionysius (ibidem) « est omnino involuntarium. » Ergo, si damnati aliquid volunt,

illud volunt in quantum est bonum, vel apparens bonum. Sed voluntas quæ per se ordinatur ad bonum, est bona. Ergo damnati possunt habere voluntatem bonam.

3. Præterea, aliqui erunt damnati, qui in hoc mundo existentes, aliquos virtutum habitus secum detulerunt, utpote Gentiles, qui habuerunt virtutes politicas. Sed ex habitibus virtutum elicitur laudabilis voluntas. Ergo in aliquibus damnatis poterit esse laudabilis voluntas.

Sed contra: obstinata voluntas nunquam potest flecti, nisi in malum. Sed damnati homines erunt obstinati, sicut et dæmones. Ergo voluntas eorum nunquam poterit esse bona.

Præterea, sicut se habet voluntas beatorum ad bonum, ita se habet voluntas damnatorum ad malum. Sed beati nunquam habent voluntatem malam. Ergo nec damnati aliquam habent voluntatem bonam.

(Conclusio. — Quamvis damnati naturali quam retinent voluntate, bonum aliquod velint, quia tamen ab ultimo rectæ rationis fine (unde bonitas voluntatis petenda est) perfectè sunt aversi, nullam in eis bonam esse voluntatem dicendum est.)

Respondeo dicendum, quòd in damnatis potest duplex voluntas considerari, scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis. Naturalis quidem non est eis ex ipsis, sed ex auctore naturæ, qui in natura hanc inclinationem posuit quæ *naturalis voluntas* dicitur. Unde, cùm natura in eis remaneat, secundùm hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis, secundùm quod in potestate est eorum inclinari per affectum ad hoc vel illud. Et talis voluntas est in eis solùm mala. Et hoc ideo, quia sunt perfectè aversi à fine ultimo rectæ voluntatis; nec aliqua voluntas potest esse bona, nisi per ordinem ad finem prædictum. Unde etiam, etsi aliquod bonum velint, non tamen bene volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum *bona* dici possit.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Dionysii (1) in-

(1) Paulò aliter propositum in argumento quàm in illius textu habeatur, ubi *pulchrum et bonum appetere* dicuntur,

telligitur de voluntate naturali, quæ est inclinatio naturæ in aliquod bonum. Sed tamen ista naturalis inclinatio per eorum malitiam corrumpitur, in quantum hoc bonum quod naturaliter desiderant, sub quibusdam malis circumstantiis appetunt.

Ad secundum dicendum, quòd *malum*, in quantum est malum, non movet voluntatem, sed in quantum est æstimatum bonum. Sed hoc ex eorum malitia procedit, ut id quod est malum æstiment ut bonum. Et ideo voluntas eorum est mala.

Ad tertium dicendum, quòd habitus virtutum politicarum non remanent in anima separata, eo quod virtutes illæ perficiunt solùm in vita civili, quæ non erit post hanc vitam. Si tamen remanerent, nunquam in actum exirent, quasi ligatæ ex obstinatione mentis.

ARTICULUS II.

Utrùm damnati pœniteant de malo quod fecerunt.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd damnati nunquam pœniteant de malis quæ fecerunt. Quia dicit Bernardus in *Cantic.*, quòd « damnatus semper vult iniquitatem suam quam fecit. » Ergo nunquam de peccato commisso pœnitet.

2. Præterea, velle se non peccasse, est bona voluntas. Sed damnati nunquam habebunt bonam voluntatem. Ergo damnati nunquam volent se non peccasse. Et sic idem quod priùs.

3. Præterea, secundùm Damascenum lib. II. *De fide orthod.*, cap. 14, « hoc est hominibus mors, quod angelis casus. » Sed angeli voluntas post casum est invertibilis, hoc modo ut non possit recedere ab electione qua priùs peccavit. Ergo et damnati non possunt pœnitere de peccatis à se commissis.

4. Præterea, major erit perversitas damnatorum in inferno, quam peccatorum in hoc mundo. Sed peccatores aliqui in

τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἐφίεσθαι, ut § 2, versùs finem, editiones novæ græco-lat. habent; sed responsio sequens de involuntario malo ex § 31 et 32 colligitur.

hoc mundo non pœnitent de peccatis commissis, vel propter excæcationem mentis, sicut hæretici, vel propter obstinationem, sicut qui « lætantur cùm malefecerint, et exultant in rebus pessimis, » ut dicitur *Prov.*, II. Ergo, etc.

Sed contra, *Sap.*, V, de damnatis dicitur : « Intra se pœnitentiam agentes. »

Præterea, Philosophus in IX. *Ethic.*, dicit cap. 4, quòd « pœnitudine replentur pravi, mox enim tristantur de hoc quòd priùs delectati sunt. » Ergo damnati, cùm sint maximè pravi, magis pœnitent.

(Conclusio. — Cùm damnati nunquam iniquitatem ipsam odio habeant, sed solummodò pœnam refugiant, non per se, sed per accidens tantùm, de iniquitate commissa pœnitent.)

Respondeo dicendum, quòd pœnitere de peccato, contingit dupliciter : uno modo per se ; alio modo per accidens. Per se quidem de peccato pœnitet, qui peccatum in quantum est peccatum, abominatur. Per accidens verò, qui illud odit ratione alicujus adjuncti, utpote pœnæ vel alicujus hujusmodi. Mali igitur non pœnitebunt, per se loquendo, de peccatis ; quia voluntas malitiæ peccati in eis remanet. Pœnitebunt autem per accidens, in quantum affligentur de pœna quam pro peccato sustinent.

Ad primum ergo dicendum, quòd damnati iniquitatem volunt, sed pœnam refugiunt ; et sic per accidens de iniquitate commissa pœnitent.

Ad secundum dicendum, quòd velle se non peccasse propter turpitudinem iniquitatis, est bona voluntas. Sed hoc non erit in damnatis.

Ad tertium dicendum, quòd sine aliqua aversione voluntatis continget quòd damnati de peccatis pœniteant ; quia non hoc refugient in peccatis quod priùs appetiverunt, sed aliquid aliud, scilicet pœnam.

Ad quartum dicendum, quòd homines in hoc mundo, quantumcumque obstinati, per accidens de peccatis suis pœnitent, si pro eis puniantur ; quia, ut dicit Augustinus in libro LXXXIII. *Quæstionum*, Quæst. 36, « videmus etiam ferocissimas bestias dolore pœnarum (sive dolorum metu) à maximis voluptatibus abstinere (vel absterreri). »

ARTICULUS III.

Utrùm damnati rectâ et deliberativâ ratione vellent non esse.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd damnati rectâ ratione et deliberativâ non possint velle non esse. Augustinus enim dicit in lib. *De libero Arbitrio*, lib. III, cap. 7 : « Considera quantum bonum est esse, quod et beati et miseri volunt ; majus enim est esse et esse miserum, quàm omnino non esse. (Vel mavis esse miser quàm omnino non esse). »

2. Præterea, Augustinus sic ibidem arguit (cap. 8) : Præelectio supponit electionem. Sed *non esse* non est eligibile, cùm non habeat apparentiam boni, cùm nihil sit. Ergo *non esse* non potest esse magis appetibile damnatis quàm *esse*.

3. Præterea, majus malum magis est fugiendum. Sed *non esse* est maximum malum, cùm tollat totaliter bonum, eo quòd nihil relinquat. Ergo *non esse* est magis fugiendum, quàm miserum esse; et sic idem quod priùs.

Sed contra est, quòd dicitur *Apocal.*, IX : « In diebus illis desiderabunt homines mori, et fugiet mors ab eis. »

Præterea, damnatorum miseria omnem hujus mundi miseriam excedit. Sed ad vitandam miseriam hujus mundi appetibile est aliquibus mori; unde dicitur *Eccles.*, XLI : « O mors, bonum est judicium tuum homini indigenti et qui minoratur viribus, defecto ætate, et cui de omnibus cura est, et incredibili (sive incredulo vel diffidenti) qui perdit sapientiam. » Ergo multò fortiùs est damnatis appetibile *non esse*, secundum rationem deliberativam.

(Conclusio.— Non vellent damnati non esse, in quantum *non esse* consideratur secundum se, quia illud non est appetibile; in quantum verò consideratur ut est ablativum pœnalis vitæ aut alicujus miseriæ, *non esse* potest desiderari à damnatis.)

Respondeo dicendum, quòd *non esse* potest dupliciter considerari : uno modo, secundum se; et sic nullo modo potest esse appetibile, cùm non habeat aliquam rationem boni, sed

sit boni pura privatio. Alio modo potest considerari, in quantum est ablativum pœnalis vitæ vel miseriæ; et sic *non esse* accipit rationem boni; « carere enim malo est quoddam bonum, » ut dicit Philosophus in V. *Ethic.*, cap. 1 vel 2. Et per hunc modum melius est damnatis non esse quàm miseros esse. Unde *Matth.*, XXVI, dicitur : « Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille; » et *Jer.*, XX, super illud : « Maledicta dies in qua natus sum, etc., » dicit Glossa (ex Hieronymo) : « Melius est non esse quàm male esse. » Secundum hoc ergo damnati possunt præeligere *non esse*, secundum deliberativam rationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Augustini est intelligendum quòd *non esse*, per se non est eligibile, sed per accidens, in quantum scilicet est miseriæ terminativum. Quod enim dicitur quòd *esse* et *vivere* ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere « quantum ad malam vitam, et corruptam, et eam quæ est in tristitiis, » ut dicit Philosophus in IX. *Ethic.*, cap. 4, sed absolutè.

Ad secundum dicendum, quòd *non esse* non est eligibile per se, sed per accidens tantùm, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd licet *non esse* in quantum privat *esse*, maximè sit malum, est tamen valde bonum in quantum privat miseriam, quæ est maximum malorum; et sic *non esse* eligitur.

ARTICULUS IV.

Utrùm damnati in inferno vellent alios esse damnatos, qui non sunt damnati.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd damnati in inferno non vellent alios esse damnatos, qui non sunt damnati. Quia *Luc.*, XVI, dicitur de divite quòd orabat pro fratribus suis, ne venirent in locum tormentorum. Ergo eadem ratione damnati alii non vellent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

2. Præterea, affectiones inordinatæ à damnatis non auferuntur. Sed aliqui damnati inordinatè aliquos non damnatos

dilexerunt. Ergo non vellent eorum malum, quod est esse damnatos.

3. Præterea, damnati non desiderant augmentum suæ pœnæ. Sed si plures damnarentur, major esset eorum pœna, sicut etiam multiplicatio beatorum amplificat eorum gaudium. Ergo damnati non vellent salvatos damnari.

Sed contra, quod super illud *Isai.*, XIV : « Surrexerunt de soliis, » dicit Glossa : « Solatium est malorum, multos socios habere pœnarum. »

Præterea, in damnatis maximè regnat invidia. Ergo dolent de felicitate beatorum, et eorum damnationem appetunt.

(Conclusio. — Sicut beati propter perfectam charitatem gaudent de bono omnium; ita damnati propter consummatum odium gaudent de malis, et dolent de bono; et sic vellent secum omnes bonos esse damnatos.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in beatis in patria erit perfectissima charitas, ita in damnatis erit perfectissimum odium. Unde, sicut sancti gaudebunt de omnibus bonis, ita et impii de omnibus bonis dolebunt. Unde et felicitas sanctorum ab eis considerata, maximè eos affligit; unde dicitur *Isai.*, 26 : « Videant et confundantur zelantes populi; et ignis hostes tuos devoret. » Unde volent omnes bonos esse damnatos.

Ad primum ergo dicendum, quòd tanta erit invidia in damnatis, quòd etiam propinquorum gloriæ invidebunt, cùm ipsi sint in summa miseria; cùm etiam in hac vita hoc accidat crescente invidia. Sed tamen minùs invidebunt propinquis quàm aliis; et major esset eorum pœna, si omnes propinqui damnarentur, et alii salvarentur, quàm si aliqui de suis propinquis salvarentur. Et exinde fuit quòd dives petiit fratres suos à damnatione eripi; sciebat enim quòd aliqui eriperentur. Maluisset tamen fratres suos cum aliis omnibus damnari.

Ad secundum dicendum, quòd dilectio quæ non fundatur super honestum, facilè rescinditur, et præcipuè in malis hominibus, ut Philosophus dicit in IX. *Ethic.*, cap. 4, sive 5, et cap. 12, sive 14. Unde damnati non servabunt amicitiam ad eos quos inordinatè dilexerunt; sed in hoc voluntas eorum

remanebit perversa, quòd causam inordinatæ dilectionis adhuc diligent.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis ex damnatorum multitudine pœna singulorum augeatur, in tantum tamen superexcrescent odium et invidia, quòd magis eligent torqueri magis cum multis, quàm minùs soli.

ARTICULUS V.

Utrùm damnati habeant Deum odio.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd damnati non habeant Deum odio. Quia, ut dicit Dionysius IV, cap. *De div. Nomin.* : « Omnibus diligibile est pulchrum et bonum, quod est omnis boni et pulchritudinis causa. » Hoc autem est Deus. Ergo Deus à nullo potest odio haberi.

2. Præterea, nullus potest ipsam bonitatem odio habere, sicut nec ipsam malitiam velle; malum enim est omnino involuntarium, ut Dionysius dicit IV. cap. *De div. Nomin.* Deus autem est bonitas ipsa. Ergo nullus ipsum odio potest habere.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* LXXIII : « Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper. »

(Conclusio. — Damnati Deum odio persequuntur, cùm illum non percipiant in se, sed in effectu suæ justitiæ, qui est illis in pœnam.)

Respondeo dicendum, quòd affectus movetur ex bono vel malo apprehenso. Deus autem apprehenditur duplicibus : scilicet in se, sicut à beatis, qui eum per essentiam vident; et per effectus, sicut à nobis et damnatis (1). Ipse igitur in seipso, cùm sit per essentiam bonitas, non potest alicui voluntati displicere. Unde quicumque eum per essentiam videt, eum odio habere non potest. Sed effectus ejus aliqui sunt

(1) Quàm differenter tamen! A nobis quippe dum in hac vita sumus, apprehenditur per effectus, ut veluti eorum auctor agnoscatur, glorificetur et laudetur; sed à damnatis cum horrore ut blasphemetur, etc.

voluntati repugnantes, in quantum contrariantur alicui; et secundum hoc aliquis, non in seipso, sed ratione effectuum, Deum odio habere potest. Damnati ergo Deum percipientes in effectu justitiæ, qui est pœna, cum odio habent, sicut etiam pœnas quas sustinent.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Dionysii est intelligendum de appetitu naturali, qui tamen in damnatis pervertitur per id quod additur ex deliberata voluntate, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procederet, si damnati Deum in seipso conspicerent, in quantum est per essentiam bonus.

ARTICULUS VI.

Utrùm damnati demereantur.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd damnati demereantur. Damnati enim habent voluntatem malam, ut dicitur in littera IV. *Sent.*, dist. 50. Sed per malam voluntatem quàm hîc habuerunt, demeruerunt. Ergo, si ibi non demereantur, ex sua damnatione commodum reportant.

2. Præterea, damnati sunt ejusdem conditionis cum dæmonibus. Sed dæmones demerentur post suum casum; unde serpenti qui hominem ad peccandum induxit, est à Deo pœna inflicta, ut dicitur *Genes.*, III. Ergo et damnati demerentur.

3. Præterea, actus inordinatus ex libertate arbitrii procedens, non excusatur quin sit demeritorius, etiamsi aliqua necessitas adsit, cujus aliquis sit sibi causa; ebrius enim meretur duplicem mulctationem, si ex ebrietate aliquod aliud peccatum committat, ut dicitur in III. *Ethic.*, cap. 7, græco-lat., vel 11. Sed ipsi damnati fuerunt sibi causa propriæ obstinationis, per quam quamdam necessitatem patiuntur peccandi. Ergo, cùm eorum actus inordinatus ex libero arbitrio procedat, non excusantur à demerito.

Sed contra, pœna contra culpam dividitur. Sed perversa voluntas in damnatis ex obstinatione procedit, quæ est eorum pœna. Ergo perversa voluntas in damnatis non est culpa, per quam demereantur.

Præterea, post ultimum terminum non relinquitur aliquis motus sive profectus in bonum vel in malum. Sed damnati, maximè post diem judicii, ad ultimum terminum suæ damnationis pervenient; quia tunc finem habebunt duæ civitates, ut Augustinus dicit(1). Ergo damnati post diem judicii perversa voluntate non demerebuntur, quia hîc cresceret eorum damnatio.

(Conclusio. — Cùm meritum et demeritum ordinentur ad aliquod bonum vel malum consequendum, neque boni merebuntur, quia bona voluntas in eis non erit meritum sed præmium, neque mali demerebuntur, quia eorum mala voluntas non erit demeritum, sed pœna.)

Respondeo dicendum, quòd de damnatis ante diem judicii et post distinguendum est. Omnes enim communiter conitentur quòd post diem judicii non erit aliquod meritum vel demeritum. Et hoc ideo est, quia meritum vel demeritum ordinatur ad aliquod bonum vel malum ulteriùs consequendum. Post diem autem judicii erit ultima consummatio bonorum et malorum, ita quòd nihil erit addendum ulteriùs de bono, vel de malo. Unde et bona voluntas in beatis non erit meritum, sed præmium; et mala voluntas non erit in damnatis demeritum, sed pœna tantùm. Operationes enim virtutis sunt præcipuè in felicitate, et earum contrariæ sunt præcipuè in miseria, ut dicitur in I. *Ethic.* Sed ante diem judicii quidam dicunt et beatos mereri, et damnatos demereri. Sed hoc non potest esse respectu præmii essentialis vel pœnæ principalis, cùm quantum ad hoc utrique ad terminum pervenerint. Potest tamen hoc esse respectu præmii accidentalis, vel pœnæ secundariæ; quæ possunt augeri usque ad diem judicii. Et hoc præcipuè in dæmonibus vel angelis bonis; quorum officio aliqui trahuntur ad salutem, ex quo beatorum angelorum gaudium crescit, vel ad damnationem, ex quo crescit pœna dæmonum.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc est summum incom-

(1) Tum lib. XVIII. *De Civit. Dei*, cap. 14, versùs finem, æquivalenter, cùm ait illas *ultimo judicio separandas, ut percipiat unaquæque suum finem, cujus nullus est finis.*

modum ad summum malorum pervenisse; ex quo contingit in damnatis quòd demereri non possunt. Unde patet quòd ex peccato commodum non reportant.

Ad secundum dicendum, quòd ad damnatorum hominum officium non pertinet ad damnationem alios pertrahere, sicut pertinet ad officium dæmonum; ratione cujus demerentur, quantum ad secundariam pœnam.

Ad tertium dicendum, quòd propter hoc non excusantur à demerito, quia necessitatem peccandi habeant, sed quia ad summum malorum pervenerunt. Tamen necessitas peccandi, cujus causa sumus, excusat à culpa, in quantum est necessitas quædam; quia omne peccatum oportet esse voluntarium. Sed quòd non excuset, hoc est in quantum à voluntate præcedente processit; et sic totum demeritum sequentis culpæ videtur ad primam culpam pertinere.

ARTICULUS VII.

Utrùm damnati possint uti notitiâ quam in hoc mundo habuerunt.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd damnati non possint uti notitiâ quam in hoc mundo habuerunt. In consideratione enim scientiæ est maxima delectatio. Sed in eis non est ponenda aliqua delectatio. Ergo non possunt uti scientiâ priùs habitâ secundùm aliquam considerationem.

2. Præterea, damnati sunt in majoribus pœnis quàm sint aliquæ pœnæ hujus mundi. Sed in hoc mundo, dum aliquis est in maximis tormentis constitutus, non potest considerare aliquas intelligibiles conclusiones, abstractus à pœnis quas patitur. Ergo multo minùs in inferno.

3. Præterea, damnati sunt subjecti tempori. Sed longitudo temporis est causa oblivionis, ut dicitur in IV. *Physic.*, text. 128. Ergo damnati obliviscentur eorum quæ hìc sciverunt.

Sed contra est, quòd *Luc.*, XVI, dicitur diviti damnato: « Recordare quia recepisti bona, etc. » Ergo considerabunt ea quæ hìc sciverunt.

Præterea, species intelligibiles in anima separata remanent, ut suprà dictum est. Si ergo eis uti non possent, frustra remanerent in eis.

(Conclusio. — Damnati habebunt actualem considerationem eorum quæ sciverunt, ut inde tristitiâ non autem lætitiâ afficiantur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut propter perfectam sanctorum beatitudinem nihil erit in eis quod non sit gaudii materia, ita nihil erit in damnatis quod non sit eis materia et causa tristitiæ, nec aliquid quod ad tristitiam possit pertinere, deerit, ut sit eorum miseria consummata. Consideratio autem aliquorum notorum quantum ad aliquid inducit gaudium, vel ex parte cognoscibilium, in quantum diliguntur, vel ex parte ipsius cognitionis, in quantum est conveniens et perfecta. Potest etiam tristitiæ esse ratio, et ex parte cognoscibilium quæ nata sunt contristare, et ex parte ipsius cognitionis, prout ejus imperfectio consideratur; utpotè cùm aliquis considerat se deficere in cognitione alicujus rei, cujus perfectam cognitionem appeteret. Sic ergo in damnatis erit actualis consideratio eorum quæ prius sciverunt, ut materia tristitiæ, non autem ut delectationis causa. Considerabunt enim et mala quæ gesserunt, ex quibus damnati sunt, et bona delectabilia, quæ amiserunt; et ex utroque torquebuntur. Et similiter torquebuntur de hoc quod considerabunt notitiam quam de rebus speculabilibus habuerunt, imperfectam esse et se amisisse summam ejus perfectionem, quam potuerunt adipisci.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis consideratio scientiæ sit per se delectabilis, tamen ex aliquo accidente potest esse tristitiæ causa, ut ex dictis patet. Et sic erit in damnatis.

Ad secundum dicendum, quòd in hoc mundo anima conjungitur corruptibili corpori; unde per hoc quod corpus affligitur, consideratio animæ impeditur. Sed in futuro, anima non ita trahetur à corpore; sed quantumcumque corpus affligetur, tamen anima semper considerabit luculentissimè illa quæ ei poterunt esse causa mœroris.

Ad tertium dicendum, quòd tempus est causa oblivionis per accidens, in quantum motus, cujus est mensura, est causa

transmutationis; sed post diem judicii non erit motus cœli; unde nec oblivio esse poterit ex quantacumque diuturnitate. Sed et ante diem judicii anima separata non mutatur à sua dispositione per motum cœli.

ARTICULUS VIII.

Utrùm damnati aliquando cogitabunt de Deo.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd aliquando damnati cogitabunt de Deo. Quia non potest haberi odio actu, nisi id de quo cogitatur. Sed damnati Deum odio habebunt, ut in littera dicitur IV. *Sent.*, dist. 50. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

2. Præterea, damnati habebunt remorsum conscientiæ. Sed conscientia patitur remorsum de actis contra Deum. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

Sed contra : perfectissima hominis cogitatio est qua cogitat de Deo. Sed damnati erunt in statu imperfectissimo. Ergo de Deo non cogitabunt.

(Conclusio. — Nullo modo possunt damnati de Deo secundùm se, hoc est, quatenus ipse bonitatis principium existit, cogitare; per accidens verò, secundùm scilicet Dei effectus, veluti si puniat, aut hujusmodi aliquid præstet, damnati de Deo cogitabunt.)

Respondeo dicendum, quòd Deus potest considerari dupliciter : uno modo, secundùm se et secundùm id quod est ei proprium, scilicet esse totius bonitatis principium; et sic nullo modo cogitari potest sine delectatione. Unde sic nullo modo à damnatis cogitabitur. Alio modo, secundùm aliquid quod est ei quasi accidentale in effectibus ejus, utpote punire vel aliquid hujusmodi; et secundùm hoc, consideratio de Deo potest tristitiam inducere. Et hoc modo damnati de Deo cogitabunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd damnati non habent Deum odio, nisi ratione punitionis et prohibitionis ejus; quod malæ eorum voluntati consonat. Unde non considerabunt eum nisi ut punitorem et prohibitorem.

Et per hoc patet solutio ad secundum; quia ejus conscientia non remordet de peccato, nisi in quantum est divino præcepto contrarium.

ARTICULUS IX.

Utrùm damnati gloriam beatorum videant.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd damnati gloriam beatorum non videant. Magis enim distat ab eis gloria beatorum, quàm ea quæ in hoc mundo aguntur. Sed ipsi non vident quæ circa nos aguntur; unde Gregorius, XII. *Moral.*, super illud *Job*, XIV : « Sive nobiles fuerint filii ejus, etc., (cap. 14, in modernis, vel 13 in antiquis) dicit : « Sicut *hi* qui adhuc vivunt, mortuorum animæ quo loco habeantur, ignorant; ita mortui, vita in carne positorum qualiter post eos disponatur. » Ergo multò minùs possunt videre gloriam beatorum.

2. Præterea, illud quod conceditur sanctis in hac vita pro magno munere, nunquam concedetur damnatis. Sed Paulo pro magno munere est concessum videre vitam illam qua sancti æternaliter cum Deo vivunt, ut dicitur II. *Cor.*, XII, in Glossa. Ergo damnati sanctorum gloriam non videbunt.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, XVI, quòd « dives in tormentis positus vidit Abraham et Lazarum in sinu ejus. »

(Conclusio. — Damnati ante diem judicii bonos in gloria sua vident; sed post diem judicii visione beatorum privabuntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in littera (IV. *Sent.*, ubi supra), dicitur, damnati ante diem judicii videbunt beatos in gloria; non tamen hoc modo quod gloriam eorum qualis sit cognoscant, sed solum cognoscent eos esse in gloria quadam inæstimabili. Et ex hoc turbabuntur, tum propter invidiam, dolentes de felicitate eorum, tum propter hoc quod ipsi talem gloriam amiserunt. Unde dicitur *Sap.*, V, de impiis : « Videntes turbabuntur timore horribili. » Sed post diem judicii, omnino beatorum visione privabuntur. Nec tamen ex hoc eorum pœna minuetur, sed augebitur; quia memoriam habebunt gloriæ beatorum quam in judicio viderunt, vel ante judicium. Et

hoc erit eis in tormentum. Sed ulteriùs affligentur in hoc quod videbunt se indignos reputari etiam videre gloriam quam sancti merentur habere.

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ in hac vita aguntur, non ita affligerent damnatos in inferno si viderentur, sicut sanctorum gloria inspecta. Unde non ita ostenduntur damnatis ea quæ hìc aguntur, sicut sanctorum gloria; quamvis etiam eorum quæ hìc aguntur ostendantur eis ea ex quibus tristitiam habere possunt.

Ad secundum dicendum, quòd Paulus inspexit vitam illam in qua sancti cum Deo vivunt, eam experiendo, et in futurum perfectiùs sperando. Quod non est de damnatis. Et ideo non est simile.

QUÆSTIO C.

De misericordia et justitia Dei respectu damnatorum, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de misericordia et justitia Dei respectu damnatorum.

Circa quod quæruntur quinque : 1° Utrùm ex divina justitia inferatur peccatoribus pœna æterna. 2° Utrùm per divinam misericordiam omnis pœna tam hominum quàm dæmonum terminetur. 3° Utrùm saltem pœna hominum terminetur. 4° Utrùm saltem pœna Christianorum. 5° Utrùm illorum qui opera misericordiæ fecerunt.

ARTICULUS I.

Utrùm ex divina justitia inferatur peccatoribus pœna æterna.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd ex divina justitia non inferatur peccatoribus pœna æterna. Pœna enim non de-

bet excedere culpam, *Deut.*, XXV : « Pro mensura peccati erit et plagarum modus (1). » Sed culpa est temporalis. Ergo pœna non debet esse æterna.

2. Præterea, duorum peccatorum mortalium unum est altero majus. Ergo unum debet majori pœnâ quàm alterum puniri. Sed nulla pœna est major quàm æterna, cùm sit infinita. Ergo non cuilibet peccato mortali debetur pœna æterna; et si uni non debetur, nulli debetur, cùm eorum distantia non sit infinita.

3. Præterea, a justo judice non infertur pœna nisi ad correctionem; unde II. *Ethic.* dicitur, cap. 2, vel 3, « quòd pœnæ sunt quædam medicinæ. » Sed quòd impii in æternum puniantur, hoc non est ad correctionem eorum, nec aliquorum aliorum, cùm tunc non sint aliqui futuri qui per hoc corrigi possint. Ergo secundùm divinam justitiam non infertur pro peccatis pœna æterna.

4. Præterea, omne quòd non est per se volitum, nullus vult nisi propter aliquam utilitatem. Sed pœnæ non sunt à Deo per se volitæ; non enim delectatur in pœnis (2). Cùm ergo nulla utilitas accidere possit ex pœnæ perpetuatione, videtur quòd perpetuam pœnam pro peccato non inferet.

5. Præterea, « nihil quod est per accidens, est perpetuum, » ut dicitur I. *Cœli et mundi.* Sed pœna est eorum quæ sunt per accidens, cùm sit contra naturam. Ergo non potest esse perpetua.

6. Præterea, justitia Dei hoc requirere videtur ut peccatores ad nihilum redigantur; quia per ingratitudinem meretur quis beneficia amittere. Inter cætera autem Dei beneficia est ipsum *esse*. Unde videtur justum ut peccator, qui ingratus Deo existit, ipsum *esse* amittat. Sed si in nihilum redigantur, eorum pœna non potest esse perpetua. Ergo non videtur esse

(1) De pœnis à judice legali propter culpas in proximorum injuriam commissas infligendis litteraliter eo loco dicitur; sed ad pœnas divino nutu ac judicio decernendas proportione quadam referri potest, ut jam pluries.

(2) Sive *in perditionibus nostris*, *Tob.*, III, vers. 23, sicut loquitur Sara junioris Tobiæ uxor.

consonum divinæ justitiæ ut peccatores perpetuò puniantur.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XXV : « Ibunt hi (scilicet peccatores) in supplicium æternum. »

Præterea, sicut se habet præmium ad meritum, ita pœna ad culpam. Sed secundùm divinam justitiam merito temporali debetur præmium æternum, *Joan.*, VI : « Omnis qui videt Filium, et credit in eum, habet vitam æternam. » Ergo et culpæ temporali secundùm divinam justitiam debetur pœna æterna.

Præterea, secundùm Philosophum in V. *Ethic.*, pœna taxatur secundùm dignitatem ejus in quem peccatur; unde majori pœnâ punitur qui percutit alapâ principem, quàm alium quemcumque. Sed quicumque mortaliter peccat, contra Deum peccat, cujus præcepta transgreditur, et cujus honorem alii impertitur, dum in alio finem constituit. Majestas autem Dei est infinita. Ergo quicumque peccat mortaliter, dignus est infinitâ pœnâ. Et ita videtur quòd justè pro peccato mortali aliquis perpetuò puniatur.

(Conclusio. — Cùm peccatores peccent contra Deum, qui æternus est, conveniens est ut pœna æterna eis ex divina justitia inferatur.)

Respondeo dicendum, quòd cum pœna duplicem habeat quantitatem, scilicet secundùm intensionem acerbitatis, et secundùm durationem temporis, quantitas pœnæ respondet quantitati culpæ secundùm intensionem acerbitatis, ut secundùm quòd graviùs quis peccavit, secundùm hoc gravior pœna ei infligatur. Unde *Apoc.*, XVIII : « Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum. » Non autem respondet duratio pœnæ durationi culpæ, ut dicit Augustinus XXI. *De Civit. Dei*, cap. 11. Non enim adulterium, quod in momento temporis perpetratur, momentaneâ pœnâ punitur, etiam secundùm leges humanas. Sed duratio pœnæ respicit dispositionem peccantis. Quandoque enim ille qui peccat in aliqua civitate, ex ipso peccato efficitur dignus ut totaliter à civium consortio repellatur, vel per exilium perpetuum, vel etiam per mortem. Quandoque verò non redditur dignus ut totaliter à societate civium excludatur. Et ideo, ut possit esse conveniens membrum civitatis, pœna ei prolon-

gatur, vel breviatur, secundùm quod expedit ejus curationi (1), ut in civitate convenienter et pacificè vivere possit. Et ita etiam secundùm divinam justitiam aliquis ex peccato redditur dignus penitus à civitatis Dei consortio separari. Quod fit per omne peccatum quo contra charitatem peccat, quæ est vinculum civitatem prædictam uniens. Et ideo pro peccato mortali, quod est contrarium charitati, aliquis in æternum à societate sanctorum exclusus, æternæ pœnæ addicitur; quia, ut Augustinus dicit in libro prædicto, « quod est de ista civitate mortali homines supplicio primæ mortis, hoc est de civitate illa immortali homines supplicio secundæ mortis auferre. » Quòd autem pœna quam civitas mundana infligit, perpetua non reputetur, hoc est per accidens, vel in quantum homo perpetuò non manet, vel in quantum etiam ipsa civitas deficit. Unde, si homo in perpetuum viveret, pœna exilii vel servitutis, quæ per legem humanam infertur, in eo perpetuò maneret. Qui verò hoc modo peccant ut tamen inde non reddantur digni totaliter separari à sanctæ civitatis consortio, sicut peccantes venialiter, tantò eorum pœna erit brevior, vel diuturnior, quantò magis vel minùs purgabiles erunt, secundùm quòd eis peccata vel plus vel minùs inhæserunt; quod in pœnis hujus mundi et purgatorii secundùm divinam justitiam servatur.

Inveniuntur etiam et aliæ rationes, à sanctis assignatæ, quare justè pro peccato temporali aliqui pœnâ æternâ puniuntur. Una est, quia peccaverunt contra bonum æternum, dum contempserunt æternam vitam. Et hoc est quod Augustinus in prædicto lib. dicit (cap. 12) : « Factus est malo dignus æterno, qui hoc in se peremit bonum quod esse posset æternum. » Alia ratio est, quia homo in suo æterno peccavit. Unde Gregorius dicit in IV. *Dialog.*, cap. 44 : « Ad magnam justitiam judicantis pertinet, ut nunquam careant supplicio qui in hac vita nunquam voluerunt carere peccato. » Et si

(1) Sic in impressis passim et in gothicis exemplaribus habet Supplementum, tametsi manuscripta Sententiarum *correctioni*; sed perinde est quoad sensum, cùm correctio sit curatio spiritualis.

objiciatur quòd quidam peccantes mortaliter, proponunt vitam suam in melius quandoque commutare, et ita secundùm hoc non essent digni æterno supplicio, ut videtur; dicendum est secundùm quosdam quòd Gregorius loquitur de voluntate quæ manifestatur per opus. Qui enim in peccatum mortale propria voluntate labitur, se ponit in statu à quo erui non potest, nisi divinitus adjutus. Unde ex hoc ipso quod vult peccare, vult consequenter in peccato manere perpetuo; homo enim est *spiritus vadens* (scilicet in peccatum) *et non rediens* per seipsum. Sicut si aliquis se in foveam projiceret, unde exire non posset nisi adjutus, posset dici quòd in æternum ibi manere voluerit, quantumcumque aliud cogitaret. Vel potest dici et meliùs quòd ex hoc ipso quod mortaliter peccat, finem suum in creatura constituit. Et quia ad finem vitæ tota vita ordinatur, ideo ex hoc ipso totam vitam suam ordinat ad illud peccatum; et vellet perpetuò in peccato manere, si hoc sibi esset impunè. Et hoc est quod Gregorius in XXXIV lib. *Moral.*, cap. 12, sive 16, super illud *Job*, XLI : « Æstimabit abyssum quasi senescentem, » dicit : « Iniqui ideo cum fine deliquerunt, quia cum fine vixerunt. Voluissent quippe sine fine vivere, ut sine fine potuissent in suis iniquitatibus permanere; nam magis appetunt peccare quam vivere. » Potest et alia ratio assignari quare pœna culpæ mortalis sit æterna; quia per eam contra Deum, qui est infinitus, peccatur. Unde cùm non possit esse infinita pœna per intensionem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinitæ, requiritur quòd sit saltem duratione infinita. Est etiam quarta ratio ad hoc idem; quia culpa manet in æternum, cùm culpa non possit remitti sine gratia, quam homo non potest post mortem acquirere; nec debet pœna cessare, quamdiu culpa manet.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut jam dictum est, pœna non debet æquari culpæ secundùm quantitatem durationis, ut videtur etiam secundùm leges humanas accidere. Vel dicendum, sicut Gregorius, tum lib. XXXIV. *Moral.*, tum lib. IV. *Dialog.*, solvit, quòd quamvis culpa sit actu temporalis, voluntate tamen est æterna, ut jam expositum est.

Ad secundum dicendum, quòd quantitati peccati respondet quantitas pœnæ secundùm intensionem. Et ideo peccatorum

mortalium inæqualium erunt pœnæ inæquales intensione, æquales autem durationc.

Ad tertium dicendum, quòd pœnæ quæ infliguntur his qui à civitatis societate non penitus ejiciuntur, sunt ad correctionem eorum ordinatæ. Sed illæ pœnæ per quas aliqui totaliter à civitatis societate exterminantur, non sunt ad correctionem eorum. Possunt tamen esse ad correctionem et tranquillitatem aliorum qui in civitate remanent. Et ita damnatio æterna impiorum est ad correctionem eorum qui nunc sunt in Ecclesia; non enim pœnæ sunt ad correctionem solùm quando infliguntur, sed etiam quando determinantur.

Ad quartum dicendum, quòd impiorum pœnæ in perpetuum duraturæ non erunt omnino inutiles. Utiles enim erunt ad duo : Primò, ad hoc quod in eis divina justitia conservetur, quæ est Deo accepta propter seipsam; unde Gregorius in IV. *Dialog.* (ubi suprà) : « Omnipotens Deus, quia pius est miserorum cruciatu non pascitur; quia autem justus est, ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur. » Secundò, ad hoc sunt utiles, ut de his electi gaudeant, dum in his Dei justitiam contemplantur, et dum eas cognoscunt se evasisse. Unde in *Psal.* LVII (ut jam notatum suprà) : « Lætabitur justus cùm viderit vindictam; » et *Isa.*, ult. : « Erunt (scilicet impii) usque ad satietatem visionis omni carni, » scilicet sanctis, ut Glossa dicit. Et hoc est quod Gregorius dicit in IV. *Dialog.* (ubi suprà) : « Iniqui omnes æterno supplicio deputati sua quidem iniquitate puniuntur; et tamen ad aliquid ardebunt, scilicet ut justi omnes et in Deo videant gaudia quæ percipiunt, et in illis respiciant supplicia quæ evaserunt; quatenus tantò magis in æternum divinæ gratiæ debitores se esse cognoscant, quantò in æternum mala puniri conspiciunt, quæ ejus adjutorio vitarunt (1). »

Ad quintum dicendum, quòd quamvis pœna per accidens respondeat animæ, tamen per se respondet animæ culpa in-

(1) Sive *vitare potuerunt*, ut est in Gregorii textu; et hoc intelligitur *efficaciter* eodem sensu ac *vitarunt*, sicut hic; non *vicerunt*, ut impressis passim, quamvis nec malè dici possit.

fectæ. Et quia culpa in perpetuum in ea manebit, ideo etiam pœna erit perpetua.

Ad sextum dicendum, quòd pœna respondet culpæ, propriè loquendo, secundùm inordinationem quæ invenitur in ipsa, et non secundùm dignitatem ejus in quem peccatur; quia sic cuilibet peccato responderet pœna infinita intensione. Quamvis ergo ex hoc quod aliquis peccat contra Deum, qui est auctor essendi, mereatur ipsum *esse* amittere, consideratâ tamen ipsius actûs inordinatione, non debetur ei amissio *esse*; quia *esse* præsupponitur ad meritum et demeritum, nec per inordinationem peccati *esse* tollitur vel corrumpitur. Et ideo non potest esse debita pœna alicujus culpæ, privatio ipsius.

ARTICULUS II.

Utrùm per divinam misericordiam omnis pœna terminetur, tam hominum quàm dæmonum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd per divinam misericordiam omnis pœna terminetur, tam hominum quàm etiam dæmonum. *Sapient.*, XI : « Miseris omnium, Domine, quoniam omnia potes. » Sed inter omnia etiam dæmones continentur, qui sunt Dei creaturæ. Ergo et ipsorum; dæmonum pœna finietur.

2. Præterea, *Rom.*, XI : « Conclusit Deus omnia sub peccato, ut omnium misereretur. » Sed Deus dæmones sub peccato conclusit, id est, concludi permisit. Ergo videtur quòd etiam dæmonum quandoque misereatur.

3. Præterea, sicut dicit Anselmus in libro *Cur Deus homo*, « non est justum ut Deus creaturam, quam fecit ad beatitudinem, omnino perire sinat. » Ergo videtur, cùm quælibet creatura rationalis creata fuerit ad beatitudinem, non esse justum ut omnino perire permittatur.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XXV : « Discedite à me, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus. » Ergo æternaliter punientur.

Præterea, sicut boni angeli effecti sunt beati per conversionem ad Deum; ita mali angeli effecti sunt miseri per aversio-

nem à Deo. Si ergo miseria malorum angelorum finietur quandoque, et beatitudo bonorum finem habebit; quod est inconveniens.

(CONCLUSIO. — Nulla pœna hominum aut dæmonum per divinam misericordiam terminabitur, tum ex Scripturæ testimonio, tum ex hac ratione quòd alioquin ex una parte divina misericordia nimis extenderetur, ex altera verò nimis coarctaretur.)

Respondeo dicendum, quòd error Origenis fuit, ut Augustinus refert XXI. *De Civit. Dei*, cap. 17, quòd dæmones quandoque per Dei misericordiam liberandi sunt à pœnis. Sed iste error est ab Ecclesia reprobatus propter duo : Primò, quia manifestà auctoritati sacræ Scripturæ repugnat; quæ habetur *Apocalypsis*, XX, 9 : « Diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia et pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte in sæcula sæculorum. » Per quod in Scriptura significari æternitas consuevit. Secundò, quia ex una parte Dei misericordiam nimis extendebat, et ex alia parte nimis eam coarctabat. Ejusdem enim rationis esse videtur bonos angelos in æterna beatitudine permanere, et malos angelos in æternum puniri. Unde sicut ponebat dæmones et animas damnatorum quandoque à pœna liberandas, ita ponebat angelos et animas beatorum quandoque à beatitudine, in hujus vitæ miseriam devolvendas.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus quantum in ipso est, miseretur omnibus; sed quia ejus misericordia sapientiæ ordine regulatur, inde est quòd ad quosdam non se extendit, qui se misericordiæ fecerunt indignos, sicut dæmones et damnati, qui sunt in malitia obstinati. Tamen potest dici quòd etiam in eis misericordia locum habet, in quantum citra condignum puniuntur, non quòd à pœna totaliter absolvantur.

Ad secundum dicendum, quòd ibi intelligenda est distributio *pro generibus singulorum*, et non *pro singulis generum*, ut intelligatur auctoritas de hominibus secundùm statum viæ; quia scilicet et Judæorum et Gentilium misertus est, sed non omnium Gentilium, vel omnium Judæorum.

Ad tertium dicendum, quòd Anselmus intelligit non esse

justum quantum ad decentiam divinæ bonitatis, et loquitur de creatura secundùm genus suum. Non enim est conveniens divinæ bonitati, ut totum unum genus creaturæ deficiat à fine propter quem est factum; unde nec omnes homines nec omnes angelos damnari convenit. Sed nihil prohibet quin aliqui vel ex hominibus vel ex angelis in æternum pereant; quia divinæ voluntatis intentio impletur in aliis qui salvantur.

ARTICULUS III.

Utrùm divina misericordia patiatur homines in æternum puniri.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd divina misericordia non patiatur saltem homines in æternum puniri. Quia *Genes.*, VI, dicitur : « Non permanebit spiritus meus in homine in æternum, quia caro est. » Et accipitur ibi *spiritus* pro indignatione, ut patet per Glossam ibidem. Cùm ergo indignatio Dei non sit aliud quàm ejus pœna, non punietur æternaliter.

2. Præterea, charitas sanctorum hoc facit in præsenti ut pro inimicis exorent. Sed tunc habebunt perfectiorem charitatem. Ergo tunc orabunt pro inimicis damnatis. Sed orationes eorum esse cassæ non poterunt, cùm sint maximè Deo accepti. Ergo precibus sanctorum divina misericordia damnatos quandoque à pœna liberabit.

3. Præterea, hoc quòd Deus pœnam damnatorum æternam prædixit, ad prophetiam comminationis pertinet, sed prophetia comminationis non semper impletur; quod patet per hoc quod dictum est de subversione Ninive, quia non fuit subversa, sicut prædictum fuerat per prophetam, qui ex hoc etiam contristatus fuit. Ergo videtur quòd multò ampliùs per divinam misericordiam comminatio pœnæ æternæ commutabitur in mitiorem sententiam, quando in nullius tristitiam sed in omnium gaudium cedere poterit.

4. Præterea, ad hoc facit quod in *Psalm.* LXXVI dicitur : « Numquid in æternum irascetur Deus. » Sed ira Dei est ejus punitio. Ergo Deus in æternum homines non puniet.

5. Præterea, *Isaiæ*, XIV, 4, super illud : « Tu autem pro-

jectus es, etc., » dicit Glossa : « Et si omnes animæ aliquando habebunt requiem, tu nunquam; » et loquitur de diabolo. Ergo videtur quòd omnes animæ humanæ aliquando requiem habebunt à pœnis.

Sed contra est, quòd dicitur *Matth.*, XXV, simul de electis et reprobis : « Ibunt (scilicet reprobi) in supplicium æternum, justi autem, in vitam æternam. » Sed inconveniens est ponere quòd justorum vita quandoque finiatur. Ergo inconveniens est ponere quòd reproborum supplicium terminetur.

Præterea, Sicut dicit Damascenus lib. II. *De fide orthod.*, cap. 4, « hoc est hominibus mors quod est angelis casus. » Sed angeli post casum irreparabiles fuerunt. Ergo et homines post mortem; et sic reproborum supplicium nunquam terminabitur.

(Conclusio. — Cùm sicuti dæmones ita et homines sine charitate decedentes in malitia obstinati sint, utrisque pœna inferni perpetua erit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XXI. *De Civit. Dei*, cap. 17 et 18, quidam in hoc ab errore Origenis declinaverunt, quòd dæmones posuerunt in perpetuum puniri, sed omnes homines quandoque liberari à pœna, etiam infideles. Sed hæc positio omnino est irrationabilis; sicut enim dæmones sunt in malitia obstinati, et ita perpetuò puniendi, ita et hominum animæ qui sine charitate decedant, cùm « hoc hominibus sit mors, quod est angelis casus, » ut Damascenus dicit (ubi suprà).

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud est intelligendum de homine secundum genus suum; quia ab humano genere quandoque Dei indignatio est remota per Christi adventum. Sed illi qui in hac reconciliatione quæ facta est per Christum, noluerunt esse vel permanere, in seipsis divinam iram perpetuaverunt (1); cùm non sit nobis aliquis modus reconciliationis concessus nisi per Christum.

(1) Ridiculè Coloniensis editio in ipso textu *perpetraverunt*, et ad marginem *alias perpetuaverunt;* quasi etiam legi posset *perpetraverunt*, quod ex gothico Supplemento desumpsti cùm *perpetuaverunt* manuscriptum Sententiarum

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XXI. *De Civit. Dei*, cap. 18, et Gregorius XXXIV. *Moral.*, cap. 16, et IV. *Dialogorum*, cap. 44, « Sancti in hac vita ideo pro inimicis exorant, ut convertantur ad Deum, cùm adhuc converti possint; si enim esset nobis notum quòd essent præsciti ad mortem, non magis pro eis quam pro dæmonibus oraremus. » Et quia post hanc vitam decedentibus sine gratia tempus conversionis non erit, nulla pro eis fiet oratio, nec ab Ecclesia militante, nec à triumphante. Hoc enim pro eis orandum est, ut Apostolus dicit II. *Tim.*, II, « ut Deus det illis pœnitentiam, et resipiscant à diaboli laqueis. »

Ad tertium dicendum, quòd prophetia comminatoria pœnæ tunc solùm immutatur, quando variantur merita ejus in quem comminatio facta est. Unde *Jerem.*, XVIII, dicitur : « Repentè loquar adversùm gentes et adversùs regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud; si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitovi ut facerem ei. » Unde, cùm damnatorum merita mutari non possint, comminatio pœnæ semper in eis implebitur. Nihilominus tamen prophetia comminationis semper, quantum ad aliquem intellectum, impletur; quia, ut dixit Augustinus in prædicto libro, cap. 24, « eversa est Ninive, quæ mala erat, et bona ædificata est, quæ non erat; stantibus enim mœnibus, atque domibus, eversa est civitas in perditis moribus. »

Ad quartum dicendum, quòd illud verbum *Psalm.* LXXVI pertinet ad vasa misericordiæ, quæ se indignos misericordiâ non fecerunt; quia in hac vita (quæ quædam ira Dei est, propter vitæ miserias) vasa misericordiæ mutat in melius. Unde sequitur in *Psal.* : « Hæc mutatio dexteræ Excelsi. » Vel dicendum quòd hoc intelligitur de misericordia aliquid relaxante, non de misericordia totaliter liberante, si extendatur etiam ad damnatos. Unde non dicit, « continebit ab ira

legat, nec aliter constare sensus possit, nimirum eos qui reconciliatione per Christum sibi oblatâ uti noluerunt vel neglexerunt, perpetuam sibi fecisse iram Dei.

misericordias suas, *sed* in ira; » quia non totaliter pœna tolletur, sed, ipsâ pœnâ durante, misericordia operabitur, eam diminuendo.

Ad quintum dicendum, quòd Glossa illa non loquitur simpliciter, sed sub hypothesi impossibili, ad exaggerandum peccati magnitudinem ipsius diaboli vel Nabuchodonosor.

ARTICULUS IV.

Utrùm pœna Christianorum damnatorum per divinam misericordiam terminetur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd saltem Christianorum pœna per divinam misericordiam terminetur. Quia *Matth.*, ultim. : « Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. » Sed hoc est omnium Christianorum. Ergo omnes Christiani finaliter salvabuntur.

2. Præterea, *Joan.*, VI, dicitur : « Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam æternam. » Sed hic est communis cibus et potus Christianorum. Ergo omnes Christiani finaliter salvabuntur.

3. Præterea, I *ad Cor.*, III : « Si cujus opus arserit, detrimentum patietur; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem. » Et loquitur de illis in quibus fuit fundamentum fidei Christianæ. Ergo omnes tales finaliter salvabuntur.

Sed contra est, quod dicitur I *ad Cor.*, VI : « Iniqui regnum Dei non possidebunt. » Sed quidam Christiani sunt iniqui. Ergo non omnes Christiani ad regnum pervenient; et ita perpetuò punientur.

Præterea, II *Petr.*, II, dicitur : « Melius erat illis non cognoscere viam justitiæ, quàm post agnitionem retrorsum converti ab eo quod illis traditum est sancto mandato. » Sed illi qui viam veritatis non cognoscunt, æternaliter punientur. Ergo et Christiani qui ab agnita retrocesserunt.

(Conclusio. — Christiani soli qui in fide catholica finaliter perseverabunt, et ab aliis criminibus reperientur finaliter absoluti, à pœna æterna erunt immunes.)

Respondeo dicendum, quòd quidam fuerunt, ut dicit Au-

gustinus in prædicto libro (1), qui non omnibus hominibus promiserunt absolutionem à pœna æterna, sed solis Christianis. Et in hoc diversificati sunt: quidam enim dixerunt quòd quicumque sacramenta fidei perceperunt, ab æterna pœna erunt immunes. Sed hoc est contrarium veritati; quia quidam sacramenta fidei recipiunt, et fidem non habent, « sine qua impossibile est placere Deo, » *Hebr.*, XI. Et ideo alii dixerunt quòd solùm illi ab æterna pœna erunt immunes, qui sacramenta fidei sunt consecuti, et fidem catholicam tenuerunt. Sed contra hoc esse videtur, quòd aliquando aliqui catholicam fidem tenent, et postea ab ea recedunt; qui non minori pœnâ sunt digni, sed majori, quia II *Petr.*, II: « Melius erit illis non cognoscere viam justitiæ, quàm post agnitionem retrorsum converti. » Planum est etiam plus peccare hæresiarchas qui de fide catholica recedentes, novas hæreses fingunt, quàm alios qui à principio aliquam hæresim sunt secuti. Et ideo alii dixerunt quòd illi soli ab æterna pœna sunt immunes, qui in fide catholica finaliter perseverant, quantumcumque aliis criminibus involvantur. Sed hoc manifestè contrariatur Scripturæ; quia *Jacob.*, II, dicitur: « Fides sine operibus mortua est; » et *Matth.*, VII: « Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum, sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in cœlis est. » Et in multis aliis locis, Scriptura peccantibus æternas pœnas comminatur. Unde non omnes finaliter in fide persistentes, à pœna æterna erunt immunes, nisi et ab aliis criminibus inveniantur finaliter absoluti.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus ibi loquitur de fide formata, quæ per dilectionem operatur; in qua quicumque decesserit, salvus erit. Sed huic non solùm opponitur infidelitatis error, sed quodlibet peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quòd verbum Domini intelligitur non de illis qui tantùm sacramentaliter edunt, qui indignè quandoque sumentes, *judicium* (2) *sibi manducant et bi-*

(1) Tum cap. 19, quantum ad primos, tum quantum ad secundos, cap. 20, tum cap. 21, quoad tertios hic deinceps notatos.

(2) Vel sicut græcum κρίμα reddi etiam potest *damnatio-*

bunt, ut dicitur I *ad Cor.*, XI. Sed loquitur de manducan tibus spiritualiter, qui per charitatem ei incorporantur; quan incorporationem facit sacramentalis comestio, si quis dign accedat. Unde, quantum est ex virtute sacramenti, ad vitan æternam perducit; quamvis aliquis se possit tali fructu pr vare per peccatum, etiam postquam dignè sumpserit.

Ad tertium dicendum, quòd *fundamentum* in verbis Apo stoli intelligitur fides formata; super quam qui peccata ve nialia ædificaverit, *detrimentum patietur*, quia pro eis pu nietur à Deo; ipse tamen salvus erit finaliter, quasi per ignem vel temporalis tribulationis, vel pœnæ purgatoriæ, quæ pos mortem erit.

ARTICULUS V.

Utrùm omnes illi qui operantur misericordiæ opera, punientur æternaliter.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd illi omnes qui opera misericordiæ faciunt, non punientur æternaliter, sed solùm illi qui opera misericordiæ negligunt. *Jacob.*, II : « Judicium sine misericordia illi qui non fecit misericordiam; » et *Matth.*, V : « Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur. »

2. Præterea, *Matth.*, XXV, ponitur disceptatio Domini cum reprobis et electis. Sed illa disceptatio non est nisi de operibus misericordiæ. Ergo solùm pro operibus misericordiæ omissis aliqui æternaliter punientur; et sic idem quòd priùs.

3. Præterea, *Matth.*, VI, dicitur : « Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris; » et sequitur : « Si enim dimiseritis hominibus, » etc. Ergo videtur quòd misericordes, qui aliis peccata dimittunt, ipsi veniam peccatorum consequentur; et sic non æternaliter punientur.

4. Præterea, I *Tim.*, IV, super illud, « pietas ad omnia utilis est, » dicit Glossa Ambrosii : « Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordia et pietate est; quam aliquis se-

nem; et sic explicat Haymo, ac similiter S. Thomas ibidem, lect. 7.

quens, si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit sed non peribit. Si quis autem solum exercitium corporis habuerit, perennes pœnas patietur. » Ergo illi qui insistunt operibus misericordiæ, et peccatis carnalibus detinentur, non in æternum punientur; et sic idem quod priùs.

Sed contra est, quod dicitur I *ad Cor.*, VI : « Neque fornicarii, neque adulteri, etc., regnum Dei possidebunt. » Sed multi qui se exercent in operibus misericordiæ, sunt tales. Ergo non omnes misericordes ad regnum æternum pervenient; et ita aliqui eorum æternaliter punientur.

Præterea, *Jacob.*, II, dicitur : « Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus (1). » Ergo quicumque servat legem quoad opera misericordiæ, et negligit alia opera, reatum de transgressione legis incurret; et ita æternaliter punietur.

(Conclusio. — Cùm nihil sine charitate ad vitam æternam prodesse possit, nec fides nec opera misericordiæ eripient à pœna æterna eos qui cum peccato mortali decesserint.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in libro prædicto (cap. 27), quidam posuerunt non omnes qui catholicam fidem tenent, à pœna æterna esse liberandos, sed solùm illos qui operibus misericordiæ insistunt, quamvis etiam aliis criminibus sint subjecti. Sed istud non potest stare; quia sine charitate non potest aliquid Deo esse acceptum, nec sine ea prodest aliquid ad vitam æternam. Contingit autem aliquos operibus misericordiæ insistere, qui charitatem non habent. Unde his nihil prodest ad vitam æternam promerendam, vel ad immunitatem æternæ pœnæ, ut patet I *ad Cor.*, XIII. Et præcipuè hoc apparet absurdum in raptoribus, qui multa rapiunt, et tamen aliqua misericorditer largiuntur. Et ideo dicendum quòd quicumque cum peccato mortali decedunt, nec fides nec opera misericordiæ eos liberabunt à pœna æterna, etiam post quantumcumque spatium temporis.

Ad primum ergo dicendum, quòd illi misericordiam conse-

(1) Quia facit adversùs charitatem in qua pendent omnia, ut Beda ibi notat, quod et ex Augustino, Epist. XXIX, Hieronymo inscripta mutuatur.

quentur qui misericordiam ordinatè impendunt. Non autem ordinatè misericordiam impendunt, qui seipsos in miserendo negligunt, sed magis se impugnant malè agendo. Et ideo tales misericordiam penitus absolventem non consequentur, etiamsi consequentur misericordiam de pœnis debitis aliquid relaxantem.

Ad secundum dicendum, quòd non propter hoc ponitur disceptatio solùm de operibus misericordiæ, quia pro eorum neglectu tantummodo aliqui punientur æternaliter, sed quia illi ab æterna pœna liberabuntur post peccata, qui per opera misericordiæ sibi veniam impetraverunt, « facientes sibi amicos de mammona iniquitatis (1). »

Ad tertium dicendum, quòd illud à Domino dicitur his qui petunt sibi debitum relaxari, non autem illis qui in peccato persistunt. Et ideo soli pœnitentes per opera misericordiæ consequentur veniam penitus liberantem.

Ad quartum dicendum, quòd Glossa Ambrosii loquitur de lubrico venialis peccati, à quo aliquis post purgatorias pœnas, quas *vapulationem* dicit, per opera misericordiæ absolvetur. Vel si loquatur de lubrico mortalis peccati, est intelligendum quantum ad hoc quod adhuc in vita ista existentes, illi qui ex fragilitate in carnalia peccata incidunt, per opera misericordiæ ad pœnitentiam disponuntur. Unde talis *non pervibit*, id est disponetur per talia opera ad non pereundum, gratiâ introductâ à Domino, qui est benedictus in sæcula sæculorum. Amen.

(1) Juxta monitum Christi, *Luc.*, XVI, vers. 9.

FINIS TOMI OCTAVI ET ULTIMI.

INDEX.

SUPPLEMENTUM (CONTINUATIO.)

TRACTATUS DE MATRIMONIO.

QUÆSTIO LXI.

De sacramento matrimonii, in quantum est in officium naturæ, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum matrimonium sit de jure naturali. 2
— II. Utrum matrimonium cadat sub præcepto. 4
— III. Utrum actus matrimonii sit licitus. 6
— IV. Utrum actus matrimonii sit meritorius. 9

QUÆSTIO LXII.

De matrimonio, in quantum est sacramentum, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum matrimonium sit sacramentum. 11
— II. Utrum hoc sacramentum debuerit institui ante peccatum. 13
— III. Utrum matrimonium conferat gratiam. 15
— IV. Utrum carnalis commixtio sit de integritate matrimonii. 18

QUÆSTIO LXIII.

De matrimonio quantum ad sponsalia, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum sponsalia sint futurarum nuptiarum promissio. 20
— II. Utrum tempus septennii sit convenienter assignatum sponsalibus contrahendis. 22
— III. Utrum sponsalia dirimi possint. 26

QUÆSTIO LXIV.

De matrimonii definitione, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum matrimonium sit in genere conjunctionis. 29
— II. Utrum matrimonium convenienter nominetur. 31
— III. Utrum matrimonium convenienter definiatur in littera. 32

QUÆSTIO LXV.

De consensu matrimonii secundum se, in quinque articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum consensus sit causa efficiens matrimonii. 35
— II. Utrum oporteat consensum per verba exprimi. 37
— III. Utrum consensus expressus per verba de futuro faciat matrimonium. 38
— IV. Utrum consensus etiam per verba de præsenti expressus, si desit interior consensus, faciat matrimonium. 40
— V. Utrum consensus in occulto factus per verba de præsenti, faciat matrimonium. 41

QUÆSTIO LXVI.

De consensu cui advenit juramentum vel copula carnalis, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso, faciat matrimonium. 44
— II. Utrum carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia, faciat matrimonium. 46

QUÆSTIO LXXXVII.

De consensu coacto et conditionato, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum aliquis consensus possit esse coactus. 48
— II. Utrum aliqua coactio metus cadat in constantem virum. 50
— III. Utrum consensus coactus tollat matrimonium. 52
— IV. Utrum consensus coactus ex parte cogentis faciat matrimonium. 54
— V. Utrum per consensum conditionatum fiat matrimonium. 55

ARTICULUS VI. Utrum aliquis præcepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum. 56

QUÆSTIO LXVIII.

De objecto consensus, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. 58
— II. Utrum matrimonium possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam. 60

QUÆSTIO XLXIX.

De bonis matrimonii, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum haberi debeant aliqua bona ad excusandum matrimonium. 62
— II. Utrum bona matrimonii sufficienter assignentur. 65
— III. Utrum *sacramentum* sit principalius inter bona matrimonii. 68
— IV. Utrum actus matrimonii excusetur per bona prædicta. 71
— V. Utrum actus matrimonialis excusari possit sine bonis matrimonii. 73
— VI. Utrum cognoscens uxorem, non intendens, aliquod bonum matrimonii, sed solam delectationem, mortaliter peccet. 75

QUÆSTIO L.

De impedimentis matrimonii in generali, unico articulo absoluta.

ARTICULUS I. Utrum matrimonio convenienter impedimenta assignentur. 78

QUÆSTIO LI.

De impedimento erroris, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum error convenienter ponatur impedimentum matrimonii. 83
— II. Utrum omnis error matrimonium impediat. 85

QUÆSTIO LII.

De impedimento conditionis, in quatuor articulos d

ARTICULUS I. Utrum conditio servitutis impediat matri
nium.
— II. Utrum servus matrimonium contrahere po
sine consensu domini.
— III. Utrum servitus matrimonio possit super
nire.
— IV. Utrum filii debeant sequi conditionem pat

QUÆSTIO LIII.

De impedimento voti et ordinis, in quatuor articulos

ARTICULUS I. Utrum per obligationem voti simplicis ma
monium contractum dirimi debeat.
— II. Utrum votum solemne dirimat matrimoni
jam contractum.
— III. Utrum ordo impediat matrimonium.
— IV. Utrum ordo sacer matrimonio possit sup
venire.

QUÆSTIO LIV.

*De impedimento consanguinitatis, in quatuor art
divisa.*

ARTICULUS I. Utrum definitio consanguinitatis sit compet
— II. Utrum consanguinitas convenienter distin
tur per gradus et lineas.
— III. Utrum consanguinitas de jure naturali
pediat matrimonium.
— IV. Utrum consanguinitatis gradus matrimon
es potuerint taxari ab Ecclesia.

QUÆSTIO LV.

nitatis, in undecim articulos d

rimonio consanguinei affi

maneat post mortem viri

ARTICULUS III. Utrum illicitus concubitus affinitatem causet. 129
— IV. Utrum ex sponsalibus causatur affinitas. 130
— V. Utrum affinitas sit causa affinitatis. 132
— VI. Utrum affinitas matrimonium impediat. 136
— VII. Utrum affinitas habeat per se gradus. 137
— VIII. Utrum gradus affinitas extendantur sicut gradus consanguinitatis. 138
— IX. Utrum conjugium contractum inter affines vel consanguineos semper sit dirimendum. 139
— X. Utrum ad separationem matrimonii contracti inter affines et consanguineos, sic procedendum per viam accusationis. 141
— XI. Utrum ad separationem matrimonii contracti inter affines et consanguineos, procedi debeat per testes. 143

QUÆSTIO LVI.

De impedimento cognationis spiritualis, in quinque articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum spiritualis cognatio matrimonium impediat. 145
— II. Utrum per solum baptismum spiritualis propinquitas contrahatur. 147
— III. Utrum cognatio spiritualis contrahatur inter suscipientem sacramentum baptismi et levantem de sacro fonte. 150
— IV. Utrum cognatio spiritualis transeat a viro in uxorem. 152
— V. Utrum cognatio spiritualis transeat ad filios carnales patris spiritualis. 154

QUÆSTIO LVII.

De cognatione legali, quæ est per adoptionem, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum adoptio convenienter definiatur. 155
— II. Utrum ex adoptione contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium. 159
— III. Utrum cognatio legalis contrahatur solum inter adoptantem patrem et filium adoptatum. 161

QUÆSTIO LVIII.

De impedimento frigiditatis, maleficii, furiæ vel amentiæ, incestus et defectus ætatis, in quinque articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum frigiditas matrimonium impediat. 163
— II. Utrum maleficium possit matrimonium impedire. 167
— III. Utrum furia impediat matrimonium. 169
— IV. Utrum incestus quo cognoscit quis sororem uxoris suæ, matrimonium dirimat. 171
— V. Utrum defectus ætatis impediat matrimonium. 172

QUÆSTIO LIX.

De disparitate cultus quæ matrimonium impediat, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum fidelis possit contrahere cum infideli. 175
— II. Utrum inter infideles possit esse matrimonium. 177
— III. Utrum conjux conversus ad fidem, possit commanere cum uxore nolente converti. 180
— IV. Utrum fidelis conversus possit uxorem infidelem dimittere volentem cohabitare sine contumelia Creatoris. 183
— V. Utrum fidelis discedens ab uxore infideli, possit aliam ducere. 185
— VI. Utrum alia vitia solvant matrimonium. 188

QUÆSTIO LX.

De uxoricidio, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum liceat uxorem interficere in actu adulterii deprehensum. 190
— II. Utrum uxoricidium impediat matrimonium. 193

QUÆSTIO LXI.

De impedimento matrimonii quod est votum solemne in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum alter conjugum, altero invito, post carnalem copulam possit religionem intrare. 195
ARTICULUS II. Utrum alter conjugum possit, altero invito, ante carnalem copulam religionem intrare. 196

— III. Utrum mulier possit nubere alteri viro, ante carnalem copulam, viro suo religionem ingresso. 198

QUÆSTIO LXII.

De impedimento quod supervenit matrimonio consummato, quod est fornicatio, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum propter fornicationem liceat viro uxorem dimittere. 200
— II. Utrum vir teneatur ex præcepto uxorem fornicantem dimittere. 202
— III. Utrum vir proprio judicio possit uxorem fornicantem dimittere. 204
— IV. Utrum vir et uxor in causa divortii possint ad paria judicari. 207
— V. Utrum post divortium vir alteri nubere possit. 209
— VI. Utrum post divortium vir et uxor possint reconciliari. 211

QUÆSTIO LXIII.

De secundis nuptiis, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum secundæ nuptiæ sint licitæ. 213
— II. Utrum secundum matrimonium sit sacramentum. 214

QUÆSTIO LXIV.

De annexis matrimonio, et debiti redditione, in decem articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum conjugum teneatur alteri ad redditionem debiti. 217
— II. Utrum vir teneatur debitum reddere uxori non petenti. 220
— III. Utrum liceat mulieri menstruatæ debitum conjugale petere. 221
— IV. Utrum debeat sive licite possit mulier menstruata viro poscenti debitum conjugale reddere. 223
— V. Utrum vir et mulier sint in actu matrimoniali æquales. 225
— VI. Utrum vir et uxor possint votum emittere contra debitum matrimonii sine mutuo consensu. 227

Articulus VII. Utrum in diebus sacris impediatur petitio debiti. 229
— VIII. Utrum petens debitum in tempore sacro mortaliter peccet. 230
— IX. Utrum unus conjux teneatur alteri debitum reddere in tempore festivo. 231
— X. Utrum nuptiæ certis quibusdam temporibus interdici debeant. 232

QUÆSTIO LXV.

De pluralitate uxorum, in quinque articulos divisa.

Articulus I. Utrum habere plures uxores sit contra legem naturæ. 234
— II. Utrum aliquando licitum fuerit habere plures uxores. 240
— III. Utrum habere concubinam sit contra legem naturæ. 244
— IV. Utrum accedere ad concubinam sit peccatum mortale. 246
— V. Utrum aliquando licitum fuerit concubinam habere. 248

QUÆSTIO LXVI.

De bigamia et irregularitate ex ea contracta, in quinque articulos divisa.

Articulus I. Utrum bigamiæ irregularitas sit annexa. 251
— II. Utrum irregularitas sit annexa bigamiæ quæ contingit ex hoc quòd homo habet duas uxores, unam de jure, et alteram de facto. 253
— III. Utrum contrahatur irregularitas ex hoc quod aliquis ducit uxorem non virginem. 254
— IV. Utrum bigamia solvatur per baptismum. 257
— V. Utrum cum bigamo liceat dispensare. 259

QUÆSTIO LXVII.

De libello repudii, in septem articulos divisa.

Articulus I. Utrum inseparabilitas uxoris sit de lege naturæ. 261
— II. Utrum potuerit esse licitum per dispensationem, uxorem dimittere. 263
— III. Utrum sub lege Moysi licitum fuerit uxorem dimittere. 265

ARTICULUS IV. Utrum liceat uxori repudiatæ alium virum habere. 269
— V. Utrum liceat viro repudiatam a se accipere, 270
— VI. Utrum causa repudii fuerit odium uxoris. 271
— VII. Utrum causæ repudii deberent in libello scribi. 273

QUÆSTIO LXVIII.

De filiis illegitime natis, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum filii qui nascuntur extra verum matrimonium, sint illegitimi. 274
— II. Utrum filii illegitimi debeant ex hoc aliquod damnum reportare. 276
— III. Utrum filius illegitimus possit legitimari. 277

TRACTATUS DE RESURRECTIONE.

QUÆSTIO LXIX.

De his quæ spectant ad resurrectionem, et primo de loco animarum post mortem, in novem articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum animabus post mortem receptacula assignentur. 280
— II. Utrum statim post mortem animæ deducantur ad cœlum vel ad infernum. 282
— III. Utrum animæ in paradiso vel in inferno existentes, egredi valeant. 286
— IV. Utrum limbus inferni sit idem quod sinus Abrahæ. 289
— V. Utrum limbus idem sit quod infernus damnatorum. 291
— VI. Utrum limbus puerorum sit idem quod limbus Patrum. 293
— VII. Utrum purgatorium sit post hanc vitam. 294
— VIII. Utrum sit idem locus quo animæ purgantur, et quo damnati puniuntur. 297
— IX. Utrum debeant tot receptacula distingui. 298

QUÆSTIO LXX.

De qualitate animæ exeuntis a corpore, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum in anima separata remaneant potentiæ sensitivæ. 303

ARTICULUS II. Utrum in anima separata remanent actus sensitivarum potentiarum. 307
— III. Utrum anima separata pati possit ab igne corporeo. 311

QUÆSTIO LXXI.

De qualitate animarum quæ cum originali peccato solo ex hac vita decedunt, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum animæ cum sola originali culpa decedentes à corporeo igne patiantur, vel affligantur pœnâ ignis. 318
— II. Utrum ejusmodi animæ patiantur afflictionem spiritualem propter statum in quo sunt. 322

QUÆSTIO LXXII.

De qualitate animarum quæ in purgatorio propter peccatum actuale vel ejus pœnam expiantur, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum pœna purgatorii excedat omnem pœnam temporalem hujus vitæ. 326
— II. Utrum illa pœna sit voluntaria. 328
— III. Utrum animæ in purgatorio per dæmones puniantur. 329
— IV. Utrum per pœnam purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam. 330
— V. Utrum ignis purgatorius liberet a reatu pœnæ. 334
— VI. Utrum ab illa pœna unus liberetur alio citius. 335

QUÆSTIO LXXIII.

De suffragiis mortuorum, in quatuordecim articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum suffragia per unum facta, aliis prodesse possint. 338
— II. Utrum mortui possint juvari ex operibus vivorum. 340
— III. Utrum suffragia per peccatores facta mortuis prosint. 343
— IV. Utrum suffragia, quæ a vivis pro mortuis fiunt, facientibus prosint. 345
— V. Utrum suffragia prosint existentibus in inferno. 347

ARTICULUS VI. Utrum suffragia prosint existentibus in purgatorio. 352
— VII. Utrum suffragia valeant pueris in limbo existentibus. 355
— VIII. Utrum suffragia prosint sanctis existentibus in patria. 356
— IX. Utrum orationes Ecclesiæ, Sacrificium Altaris, et eleemosynæ prosint defunctis. 358
— X. Utrum indulgentiæ Ecclesiæ prosint mortuis. 361
— XI. Utrum cultus exequiarum defunctis prosint. 86
— XII. Utrum suffragia quæ fiunt pro uno defuncto, magis proficiant ei pro quo fiunt quàm aliis. 365
— XII. An suffragia facta pro multis tantumdem valeant singulis, ac si pro unoquoque specialiter fierent. 368
— XIV. Utrum tantum valeant suffragia communia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valent specialia et communia simul. 370

QUÆSTIO LXXII VEL LXXIV.

De oratione respectu sanctorum qui sunt in patria, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum sancti orationes nostras cognoscant. 372
— II. Utrum debeamus sanctos interpellare ad orandum pro nobis. 375
— III. Utrum orationes sanctorum pro nobis ad Deum fusæ, semper exaudiantur. 378

QUÆSTIO LXXV.

De signis quæ judicium præcedent, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum aliqua signa præcedent adventum Domini ad judicium. 382
— II. Utrum circa judicium secundum rei veritatem sol et luna obscurabuntur. 385
— III. Utrum virtutes cœlorum Domino veniente commovebuntur. 387

QUÆSTIO LXXVI.

De igne ultimæ conflagrationis, in novem articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum mundi purgatio sit futura. 389

ARTICULUS II. Utrum mundi purgatio sit futura per ignem. 392
— III. Utrum ignis ille quo mundus purgabitur, sit ejusdem speciei cum igne elementari. 394
— IV. Utrum ignis ille purgabit etiam cœlos superiores. 397
— V. Utrum ignis ille alia elementa consumet. 399
VI. Utrum omnia elementa per illum ignem purgabuntur. 402
— VII. Utrum ignis ultimæ conflagrationis judicium debeat sequi. 404
— VIII. Utrum ille ignis habiturus sit talem effectum in hominibus, qualis designatur. 406
— IX. Utrum ignis ille involvet reprobos. 408

QUÆSTIO LXXVII.

De resurrectione, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum corporum resurrectio sit futura. 411
— II. Utrum resurrectio erit omnium generaliter. 414
— III. Utrum resurrectio sit naturalis. 416

QUÆSTIO LXXVIII.

De causa resurrectionis, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum Christi resurrectio sit causa nostræ resurrectionis. 420
— II. Utrum vox tubæ sit causa nostræ resurrectionis. 423
— III. Utrum ad resurrectionem angeli operabuntur. 426

QUÆSTIO LXXIX.

De tempore et modo resurrectionis, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum tempus nostræ resurrectionis oporteat differri usque ad finem mundi. 427
— II. Utrum tempus resurrectionis nostræ sit occultum. 431
— III. Utrum resurrectio futura sit in noctis tempore. 434
— IV. Utrum resurrectio futura sit subito vel successive. 436

QUÆSTIO LXXX.

De termino a quo *resurrectionis, in tres articulos divisa.*

ARTICULUS I. Utrum mors erit terminus *a quo* resurrectionis in omnibus. 438

ARTICULUS II. Utrum omnium resurrectio erit à cineribus. 441
— III. Utrum pulveres illi ex quibus humanum corpus reparabitur, aliquam habeant inclinationem naturalem ad animam quæ eis conjungetur. 443

QUÆSTIO LXXXI.

De conditionibus resurgentium, et primo de eorum identitate, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum anima idem corpus numero resumat in resurrectione. 445
— II. Utrum sit idem numero homo qui resurget. 450
— III. Utrum pulveres humani corporis ad eam partem corporis quæ in eis dissoluta est, per resurrectionem redire oporteat. 454

QUÆSTIO LXXXII.

De integritate corporum resurgentium, in quinque articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum omnia membra humani corporis resurgent. 456
— II. Utrum capilli et ungues in homine resurgent. 459
— III. Utrum humores in corpore resurgent. 460
— IV. Utrum totum quod fuit in corpore de veritate humanæ naturæ, resurget in ipso. 463
— V. Utrum quidquid fuit materialiter in membris hominis, totum resurget. 470

QUÆSTIO LXXXIII.

De qualitate resurgentium, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum omnes resurgent in eadem ætate. 473
— II. Utrum omnes resurgent ejusdem staturæ. 475
— III. Utrum omnes resurgent in sexu virili. 477
— IV. Utrum omnes resurgent in vita animali. 479

QUÆSTIO LXXXIV.

De impassibilitate corporum beatorum resurgentium, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum corpora sanctorum post resurrectionem erunt impassibilia. 482
— II. Utrum impassibilitas in omnibus erit æqualis. 487

ARTICULUS III. Utrum impassibilitas sensum in actu à corporibus gloriosis excludat. 488
— IV. Utrum in beatis post resurrectionem sint omnes sensus in actu. 492

QUÆSTIO LXXXV.

De subtilitate corporum beatorum, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum subtilitas sit proprietas corporis gloriosi. 496
— II. Utrum ratione hujus subtilitatis competat corpori glorioso esse in eodem locum cum alio corpore non glorioso. 500
— III. Utrum per miraculum fieri possit quod duo corpora sint in eodem loco. 505
— IV. Utrum unum corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco. 509
— V. Utrum ex sua subtilitate removeatur à corpore glorioso necessitas existendi in æquali loco. 511
— VI. Utrum corpus gloriosum ratione suæ subtilitatis sit impalpabile. 513

QUÆSTIO LXXXIV VEL LXXXVI.

De agilitate corporum beatorum, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum corpora gloriosa sint futura agilia. 517
— II. Utrum sancti agilitate suâ nunquam utentur, ita quòd moveantur. 519
— III. Utrum sancti moveantur in instanti. 522

QUÆSTIO LXXXV VEL LXXXVII.

De claritate corporum beatorum, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum corporibus gloriosis claritas conveniet. 530
— II. Utrum claritas corporis gloriosi possit videri à non glorioso oculo. 533
— III. Utrum corpus gloriosum necessario videbitur à corpore non glorioso. 535

QUÆSTIO LXXXVI VEL LXXXVIII.

De conditionibus corporum damnatorum resurgentium, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent. 537

ARTICULUS II. Utrum corpora damnatorum erunt incorruptibilia. 539
— III. Utrum corpora damnatorum sint futura impassibilia. 542

QUÆSTIO LXXXVII VEL LXXXIX.

De cognitione quam habebunt ressuscitati in judicio respectu meritorum et demeritorum, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum post resurrectionem quilibet cognoscet peccata quæ fecit. 546
— II. Utrum quilibet poterit legere omnia quæ sunt in conscientia alterius. 549
— III. Utrum omnia merita vel demerita, propria et aliena, uno intuitu ob aliquo videbuntur. 552

QUÆSTIO LXXXVIII VEL XC.

De judicio generali, tempore et loco in quo fiet, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum generale judicium sit futurum. 554
— II. Utrum judicium fiet per locutionem vocalem. 557
— III. Utrum tempus futuri judicii sit ignotum. 559
— IV. Utrum judicium fiet in valle Josaphat. 562

QUÆSTIO LXXXIX VEL XCI.

De judicantibus et judicatis in judicio generali, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum aliqui homines judicabunt cum Christo. 564
— II. Utrum judiciaria potestas respondeat voluntariæ paupertati. 566
III. Utrum angeli debeant judicare. 570
— IV. Utrum dæmones exequentur sententiam Judicis in damnatos. 571
— V. Utrum omnes homines in judicio comparebunt. 573
— VI. Utrum boni in judicio judicabuntur. 575
— VII. Utrum mali judicabuntur. 577
— VIII. Utrum angeli in futuro judicio judicabuntur. 578

QUÆSTIO XC VEL XCII.

De forma judicis venientis ad judicium, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum Christus in forma humanitatis sit judicaturus. 580
— II. Utrum Christus in judicio apparebit in forma humanitatis gloriosa. 584
— III. Utrum divinitas à malis sine gaudio videri possit. 586

QUÆSTIO XCI VEL XCIII.

De qualitate mundi post judicium, in quinque articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum mundus innovabitur. 589
— II. Utrum motus corporum cœlestium cessabit. 593
— III. Utrum in corporibus cœlestibus claritas augebitur in illa innovatione. 599
— IV. Utrum elementa innovabuntur per receptionem alicujus claritatis. 604
— V. Utrum plantæ et animalia remanebunt in illa innovatione. 607

QUÆSTIO XCII VEL XCIV.

De visione divinæ essentiæ per comparationem ad beatos, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam. 610
— II. Utrum sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt. 626
— III. Utrum sancti Deum videntes, omnia videant quæ Deus videt. 631
— IV. An beatitudo sanctorum sit major futura post judicium quàm ante. 638
— V. Utrum beatitudinis gradus *mansiones* dici debeant. 641
— VI. Utrum diversæ mansiones distinguantur penes diversos gradus charitatis. 643

QUÆSTIO XCIV VEL XCV.

De modo quo sancti se habebunt erga damnatos, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum beati qui erunt in patria, videbunt pœnas damnatorum. 645

ARTICULUS II. Utrum beati compatiantur miseriis damnatorum. 646
— III. Utrum beati lætentur de pœnis impiorum. 648

QUÆSTIO XCV VEL XCVI.

De dotibus beatorum, in quinque articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum sint ponendæ aliquæ dotes in hominibus beatis. 650
— II. Utrum dos sit idem quod beatitudo. 654
— III. Utrum competat Christo habere dotes. 656
— IV. Utrum angeli habeant dotes. 659
— V. Utrum convenienter ponantur tres animæ dotes. 662

QUÆSTIO XCVI VEL XCVII.

De aureolis, in tredecim articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum aureolæ sint aliud à præmio essentiali, quod *aurea* dicitur. 667
— II. Utrum aureola differat à fructu. 672
— III. Utrum *fructus* debeatur soli virtuti continentiæ. 675
— IV. Utrum convenienter assignentur *tres fructus* tribus continentiæ partibus. 677
— V. Utrum aureola debeatur ratione virginitatis. 680
— VI. Utrum martyribus *aureola* debeatur. 685
— VII. Utrum doctoribus aureola debeatur. 692
— VIII. Utrum Christo aureola debeatur. 694
— IX. Utrum angelis aureola debeatur. 696
— X. Utrum aureola etiam corpori debeatur. 697
— XI. Utrum convenienter designentur tres aureolæ, virginum, martyrum et prædicatorum. 698
— XII. Utrum aureola Virginum sit potissima inter alias. 701
— XIII. Utrum unus alio aureolam excellentius habeat. 702

QUÆSTIO XCVII VEL XCVIII.

De pœna damnatorum, in septem articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum damnati in inferno sola pœna ignis affligantur. 704
— II. Utrum vermis damnatorum sit corporalis. 705
— III. Utrum fletus qui erit in damnatis sic corporalis. 707

ARTICULUS IV. Utrum damnati sint in tenebris corporalibus. 708
— V. Utrum ignis inferni erit corporalis. 710
— VI. Utrum ignis inferni sit ejusdem speciei cum igne nostro. 713
— VII. Utrum iguis inferni sit sub terra. 716

QUÆSTIO XCVIII VEL XCIX.

De voluntate et intellectu damnatorum, in novem articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum omnis voluntas damnatorum sit mala. 719
— II. Utrum damnati pœniteant de malo quod fecerunt. 721
— III. Utrum damnati rectâ et deliberativâ ratione vellent non esse. 723
— IV. Utrum damnati in inferno vellent alios esse damnatos, qui non sunt damnati. 724
— V. Utrum damnati habeant Deum odio, 726
— VI. Utrum damnati deperecantur. 727
— VII. Utrum damnati possint uti notitiâ quam in hoc mundo habuerunt. 729
— VIII. Utrum damnati aliquando cogitabunt de Deo. 731
— IX. Utrum damnati gloriam beatorum videant. 732

QUÆSTIO C.

De misericordia et justitia Dei respectu damnatorum, in quinque articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum ex divina justitia inferatur peccatoribus pœna æterna. 733
— II. Utrum per divinam misericordiam omnis pœna terminetur, tam hominum quàm dæmonum. 739
— III. Utrum divina misericordia patiatur homines in æternum puniri. 741
— IV. Utrum pœna Christianorum damnatorum per divinam misericordiam terminetur. 744
— V. Utrum omnes illi qui operantur misericordiæ opera, punientur æternaliter. 746

FINIS INDICIS TOMI OCTAVI.

VESONTIONE. — EX TYPIS OUTHENIN-CHALANDRE FILII.